

Frédéric Gros

Lectulandia

Caminar es mucho más que poner un pie delante del otro. ¿Y si solo se pudiera pensar bien a través de los pies?

Andar no exige ni aprendizaje, ni técnica, ni material ni dinero. Sólo requiere de un cuerpo, de espacio y de tiempo. Cada día son más los aficionados a caminar, y todos ellos obtienen los beneficios de esa propensión: sosiego, comunión con la naturaleza, plenitud…

Andar, una filosofía es un recorrido (a pie), filosófico y literario, en compañía de ilustres autores como Rimbaud, Thoreau o Kant cuyo hilo conductor es el simple hecho de caminar. Andar como experiencia de libertad, como acto solitario y propicio para la ensoñación, como motor de creatividad… Este libro es una celebración del paseo y una reivindicación de virtudes elementales que parecemos haber olvidado en esta época de prisas y de monotonía.

Desde un enfoque cultural, Frédéric Gros se adhiere a la corriente de loslowy nos invita a valorar las ventajas de la lentitud. «Para ir más despacio no se ha encontrado nada mejor que andar. Para andar hacen falta ante todo dos piernas. Todo lo demás es superfluo. ¿Quieren ir más rápido? Entonces no caminen, hagan otra cosa: rueden, deslícense, vuelen».

Lectulandia

Frédéric Gros

Andar, una filosofía

ePub r1.0
Titivillus 22.05.15

Título original: *Marcher, une philosophie*
Frédéric Gros, 2014
Traducción: Isabel González-Gallarza
Diseño de cubierta: Eduardo Nacarino

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Frédéric Gros

Andar

Una filosofía

Traducción de Isabel González-Gallarza

ANDAR NO ES UN DEPORTE

Andar no es un deporte.

El deporte es una cuestión de técnicas y de reglas, de resultados y de competición, y todo ello requiere un largo aprendizaje: conocer las posiciones, dominar los gestos adecuados. Y, mucho después, vienen la improvisación y el talento.

El deporte es cosa de resultados: ¿qué puesto ocupas en la clasificación?, ¿qué tiempo has conseguido?, ¿qué resultado? Se da siempre esa distinción entre vencedor y vencido, como en la guerra —hay, entre la guerra y el deporte, un parentesco del que la guerra extrae su honra y el deporte su deshonra: del respeto al adversario al odio al enemigo—.

Obviamente, el deporte es también afán de resistencia, gusto por el esfuerzo, disciplina. Una ética, un empeño.

Pero también es material, revistas, espectáculos, un negocio. Proezas. El deporte da pie a inmensas ceremonias mediáticas a las que afluyen los consumidores de marcas y de imágenes. El dinero lo invade para empobrecer las almas, y la medicina para construir cuerpos artificiales.

Andar no es un deporte. Poner un pie delante de otro es un juego de niños. Cuando dos caminantes se encuentran, no es cuestión ni de resultados ni de números: uno le dirá al otro qué camino ha tomado, qué sendero ofrece el paisaje más hermoso, qué panorama se contempla desde tal o cual promontorio.

Y eso que, sin embargo, se ha intentado crear un nuevo mercado de accesorios: un calzado revolucionario, calcetines fabulosos, mochilas eficaces, pantalones con grandes prestaciones… Se intenta desde luego colar en la marcha el espíritu del deporte: ya no se anda, se «hace trekking». Se venden finos bastones que confieren a los caminantes la apariencia de

esquiadores inverosímiles. Pero la cosa no llega muy lejos. No puede llegar lejos.

Para ir más despacio no se ha encontrado nada mejor que andar. Para andar hacen falta ante todo dos piernas. Todo lo demás es superfluo. ¿Quieren ir más rápido? Entonces no caminen, hagan otra cosa: rueden, deslícense, vuelen. No anden. Caminando, solo una hazaña importa: la intensidad del cielo, la belleza de los paisajes. Andar no es un deporte.

Pero, una vez de pie, el hombre no sabe estarse quieto.

LIBERTADES

En primer lugar está la libertad *suspensiva* que ofrece la marcha, aunque se trate de un simple paseo: librarse de la carga de las preocupaciones, olvidar por un rato los problemas. Uno elige no llevarse la oficina a cuestas: sale, vaga, piensa en otra cosa. Con la excursión de varios días se acentúa el movimiento de desvinculación: uno escapa de las obligaciones del trabajo, se libera de las trabas de la costumbre. Pero ¿por qué con la marcha se siente más esa libertad que con un largo viaje? Pues, al fin y al cabo, surgen otras limitaciones no menos penosas: el peso de la mochila, la longitud de las etapas, la incertidumbre climática (amenaza de lluvia, tormentas, calor sofocante), la rusticidad de los albergues, algunos dolores… Pero solo la marcha alcanza a liberarnos de las ilusiones de lo indispensable. Por su naturaleza misma, es un ámbito de poderosas necesidades. Para llegar a tal etapa hay que andar tantas horas, que son otros tantos pasos; la improvisación es limitada, pues no son los senderos de un jardín lo que se recorre, y no puede uno equivocarse en los cruces de caminos o lo pagará caro. Cuando la niebla se cierne sobre la montaña o caen chuzos de punta, hay que seguir, continuar. La comida y el agua son objeto de cálculos precisos, en función de las distancias y los manantiales. Por no hablar de las incomodidades. Pero el milagro no es que se sea feliz a pesar de, sino gracias a ello. Quiero decir que no disponer de múltiples opciones cuando se trata de comer o de beber, estar sometidos a la gran fatalidad de las condiciones climáticas, contar solo con la regularidad de nuestro propio paso, todo ello hace de pronto que la profusión de la oferta (de mercancías, transportes y conexiones) y la multiplicación de las facilidades (de comunicarse, comprar y circular) nos parezcan otras tantas formas de dependencia. Todas esas microliberaciones no son más que aceleraciones

del sistema, que me aprisiona con más fuerza. Todo lo que me libera del tiempo y del espacio me *aleja de la velocidad*.

Para quien no lo haya experimentado nunca, la simple descripción del estado del caminante se ve enseguida como un absurdo, una aberración, una servidumbre voluntaria. Porque, espontáneamente, el urbanita interpreta en términos de privación lo que para el caminante es una liberación: no estar ya atrapado en la tela de los intercambios, no verse reducido a un nudo de la red que redistribuye informaciones, imágenes y mercancías; darse cuenta de que todo ello solo tiene la realidad y la importancia que yo le otorgue. Mi mundo no solamente no se derrumba por no estar conectado, sino que esas conexiones se me antojan de pronto lazos opresivos, agobiantes, demasiado estrechos.

La libertad es ahora un bocado de pan, un sorbo de agua fresca, un paisaje despejado.

Dicho lo cual, disfrutando de esta libertad suspensiva, me siento feliz de partir pero también de regresar. Es la felicidad del paréntesis, la libertad como escapada de uno o varios días. A mi regreso, nada ha cambiado verdaderamente. Y las antiguas inercias recuperan su lugar: la velocidad, el olvido de uno mismo y de los demás, la excitación y el cansancio. La llamada de la sencillez habrá durado lo que dura una caminata: «El aire puro te ha sentado bien». Una liberación puntual, y luego vuelvo a sumergirme.

La segunda libertad es agresiva, más rebelde. En nuestras vidas, la libertad suspensiva no permite más que una «desconexión» provisional: me escapo de la red unos días, experimento en senderos desiertos lo que es estar fuera del sistema. Pero también se puede decidir *romper*. A este respecto sería fácil encontrar llamadas a la transgresión y al «gran afuera» en los escritos de Kerouac o de Snyder: acabar con las convenciones estúpidas, la seguridad letárgica de las paredes, el tedio de lo idéntico, el desgaste de la repetición, la medrosidad de los pudientes y el odio al cambio. Hay que provocar partidas, transgresiones, alimentar al fin la locura y el sueño. La decisión de caminar (partir lejos, a alguna parte, intentar otra cosa) se entiende esta vez como la llamada de lo salvaje (*the Wild*). En la marcha se descubre el vigor inmenso de las noches estrelladas,

de las energías elementales, y nuestros apetitos se adecuan: son enormes, y nuestros cuerpos quedan saciados. Cuando se ha cerrado con fuerza la puerta del mundo, ya nada lo retiene a uno: las aceras ya no se pegan a las suelas (el recorrido, cien mil veces repetido, de la vuelta al redil). Los cruces de caminos tiemblan como estrellas vacilantes, se redescubre el miedo estremecedor a elegir, el vértigo de la libertad.

Ya no se trata esta vez de liberarse del artificio para disfrutar de alegrías sencillas, sino de conocer la libertad como límite de nosotros mismos y de lo humano, como desbordamiento dentro de uno mismo de una Naturaleza rebelde que nos supera. Andar puede provocar esos excesos: un exceso de cansancio que lleva la mente al delirio, un exceso de belleza que sobrecoge el alma, un exceso de ebriedad en las cimas, en lo alto de los puertos de montaña (el cuerpo estalla). Caminar acaba por despertar en nosotros esa parte rebelde, arcaica: nuestros apetitos se vuelven toscos e intransigentes, nuestros ímpetus, inspirados. Porque caminar nos coloca en la vertical del eje de la vida: el torrente que nace justo debajo de nosotros nos arrastra.

Con ello quiero decir que, andando, uno no va en busca de sí mismo, como si se tratara de reencontrarse, de liberarse de las viejas alienaciones para reconquistar un yo auténtico, una identidad perdida. Andando se escapa a la idea misma de identidad, a la tentación de ser alguien, de tener un nombre y una historia. Ser alguien está bien en las veladas mundanas en las que cada uno habla de sí mismo, está bien en las consultas de los psicólogos. Pero ser alguien ¿no es una vez más una obligación social que encadena (uno se obliga a ser fiel al retrato de sí mismo), una ficción estúpida que pesa sobre nuestros hombros? La libertad cuando se camina es la de no ser nadie, porque el cuerpo que camina no tiene historia, tan solo un flujo de vida inmemorial. Así, somos un animal de dos patas que avanza, una simple fuerza pura entre grandes árboles, apenas un grito. Y, a menudo, caminando uno grita para expresar su presencia animal recobrada. Probablemente, en esa gran libertad exaltada por la generación desgarrada de Ginsberg o de Burroughs, en ese derroche de energía que debía romper de arriba abajo nuestras vidas y derribar los puntos de referencia de los sometidos, la marcha en las montañas era una manera entre otras —que

incluían las drogas y el alcohol, las borracheras y las orgías— de tratar de alcanzar la inocencia.

Pero la marcha deja entrever un sueño: caminar como expresión del rechazo de una civilización corrupta, contaminada, alienante y miserable.

> He estado leyendo a Whitman, oíd lo que dice: Alzaos, esclavos, y haced temblar al déspota extranjero. Señala así la actitud del Bardo, del Bardo lunático zen de los viejos senderos del desierto que ve que el mundo entero es una cosa llena de gente que anda de un lado para otro cargada con mochilas, Vagabundos del Dharma negándose a seguir la demanda general de la producción de que consuman, y, por tanto, de que trabajen para tener el privilegio de consumir toda esa mierda que en realidad no necesitan, como refrigeradores, aparatos de televisión, coches, coches nuevos y llamativos […] y porquería en general que siempre termina en el cubo de la basura una semana después […]. Tengo la visión de una gran revolución de mochilas, de miles y hasta de millones de jóvenes norteamericanos con mochilas y subiendo a las montañas[1]…

La última libertad del caminante es más rara. Es un tercer estadio, después del regreso a las alegrías sencillas y la reconquista del animal arcaico. Es la libertad del que *renuncia*. Heinrich Zimmer, uno de los grandes eruditos indianistas, nos explica que en la filosofía hindú se distinguen cuatro etapas en el camino de la vida. La primera es la del alumno, el aprendiz, el discípulo. En el amanecer de su vida, esencialmente debe obedecer los mandatos del maestro, escuchar sus lecciones, someterse a las críticas y conformarse a los principios. Se trata de recibir. En una segunda etapa, el hombre, ya adulto, en el mediodía de su existencia, se convierte en señor de su hogar, casado, cabeza de familia: gestiona lo mejor que puede su fortuna, contribuye a la manutención de los sacerdotes, ejerce un oficio, se somete él mismo a las obligaciones sociales y las impone a otros. Acepta llevar las máscaras sociales que le asignan un papel en la sociedad y en la familia. Más adelante, en el atardecer de su vida, cuando los hijos están preparados para tomar el relevo, el hombre puede rechazar a un tiempo los deberes sociales, las cargas familiares y las preocupaciones económicas, y entonces se hace eremita. Es la etapa de «la partida al bosque», donde, a través del recogimiento y la meditación, tendrá que aprender a familiarizarse con lo que, desde siempre, permanece igual en nosotros y aguarda a sernos revelado: ese Yo eterno que trasciende las máscaras, las funciones, las identidades y las historias. Y el peregrino sucede por fin al eremita, en la

que debe ser la interminable y gloriosa velada estiva de nuestra existencia: una vida que es ya solo itinerancia (es la etapa del mendigo errante), en la que el infinito caminar, aquí y allá, ilustra la coincidencia entre el Yo anónimo y el corazón por todas partes presente en el mundo. El sabio ha renunciado ya a todo. Es la máxima libertad: la del desapego total. Ya no estoy implicado, ni en mí mismo ni en el mundo. Indiferente al pasado y al futuro, no soy más que el eterno presente de la coincidencia. Y, como se ve en los apuntes de peregrinaje de Swami Ramdas, cuando renunciamos a todo es cuando todo se nos ofrece, cuando no reclamamos nada es cuando se nos da todo, en abundancia. Todo, es decir la intensidad misma de la presencia.

En las largas caminatas es donde mejor se entrevé esa libertad hecha toda de renuncia. Cuando se lleva largo rato caminando, llega un momento en el que uno ya no sabe bien cuántas horas han pasado, ni cuántas quedan todavía para alcanzar el final, nota en los hombros el peso de lo estrictamente necesario, piensa que con eso basta y sobra —si es que de verdad hace falta más para mantenerse con vida—, y siente que podría seguir así durante días, durante siglos. Entonces, uno apenas sabe adónde va ni por qué, es algo que importa tan poco como mi pasado o la hora que es. Y uno se siente libre, porque, cuando intenta recordar los signos antiguos de nuestra permanencia en el infierno —nombre, edad, profesión, carrera—, todo, absolutamente todo, parece irrisorio, minúsculo, sin consistencia.

POR QUÉ SOY TAN BUEN PASEANTE

(NIETZSCHE)

Estar sentado el menor tiempo posible; no dar crédito a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros movernos con libertad, a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos. Todos los prejuicios proceden de los intestinos. La carne sedentaria —lo he dicho en otra ocasión— es el auténtico pecado contra el espíritu[2].

Las rupturas, escribía Nietzsche, son difíciles porque el vínculo que se rompe hace sufrir. Pero en su lugar no tarda en crecernos un ala. La vida de Nietzsche está hecha de esas separaciones, esas rupturas, esos aislamientos: el mundo, la sociedad, los compañeros de viaje o de trabajo, mujeres, amigos, parientes. Pero cada empeoramiento de su soledad trae consigo una intensificación de su libertad: ya no hay cuentas que rendir, ningún compromiso se erige como obstáculo, la visión es clara y despejada.

Nietzsche fue un gran caminante, tenaz. Él mismo lo menciona a menudo. La marcha al aire libre fue como *el elemento* de su obra, el acompañamiento invariable de su escritura.

Su existencia presenta cuatro grandes fases.

En primer lugar, los años de formación: desde su nacimiento en 1844 hasta su nombramiento como profesor de Filología en la Universidad de Basilea. Su padre era pastor luterano, un hombre recto y bueno que murió joven. A Nietzsche le complace considerarse el último vástago de una estirpe de la nobleza polaca (los Nietzski). Al morir su padre (tiene él

cuatro años), se convierte en la promesa de su madre, su abuela y su hermana, que lo rodean de atenciones. Dotado de una gran inteligencia, el niño proseguirá sus estudios en la escuela de Pforta, un centro de mucho renombre, reputado por su severa disciplina, donde recibirá una formación clásica. Allí será sometido a un régimen férreo cuya grandeza reconocerá más tarde, según la máxima griega: para saber mandar, primero hay que saber obedecer. Su madre cree en él, lo admira profundamente y tiene la esperanza de que ponga su brillante inteligencia al servicio de Dios. Sueña con que su hijo sea teólogo. Friedrich es un joven robusto que disfruta de una salud excelente, tan solo padece una fuerte miopía, sin duda muy mal corregida. Cursa brillantes estudios de Filología en la Universidad de Bonn, y más tarde de Leipzig. A los veinticuatro años es nombrado profesor de Filología en la Universidad de Basilea, por recomendación del profesor Ritschl, algo excepcional a una edad tan temprana. Se inicia así el segundo acto.

*

Por un periodo de diez años enseñará Filología griega, diez años difíciles marcados por el fracaso. El trabajo es ingente: además de sus clases en la universidad, Nietzsche también es profesor en el gran instituto de la ciudad (el Pedagogium). Pero ¿de verdad quería él ser filólogo? Durante mucho tiempo se sintió tentado por la música, y más tarde lo fascinó la filosofía. Pero es la ciencia filológica la que le abre los brazos. Nietzsche responde al abrazo sin gran entusiasmo, pues no es esa su vocación definitiva. Al menos le permite leer a los autores griegos: los trágicos (Esquilo, Sófocles), los poetas (Homero, Hesíodo), los pensadores (Heráclito, Anaximandro) y los historiadores (Diógenes Laercio le apasiona porque, según dice, en su obra se ve *a los hombres, más allá de los sistemas*). El primer año transcurre de maravilla: trabaja con fervor en la preparación de sus clases, los estudiantes lo respetan y lo admiran, conoce a nuevos colegas, uno de los cuales llegará a convertirse en el gran amigo, el amigo fiel: Franz Overbeck, profesor de Teología. El amigo de siempre, aquel al que se pide ayuda, el que irá a buscarlo a Turín tras la catástrofe. En 1869 Nietzsche viaja a Lucerna para,

desde allí, llegar hasta Tribschen, donde visita emocionado al «Maestro» (Wagner), en su inmensa y monumental mansión. Allí se deja fascinar por Cósima, a la que llamará, en sus cartas de la locura, su «princesa Ariadna, mi amada. Es un prejuicio que yo sea un ser humano. Pero ya he vivido entre los hombres y conozco todo lo que los hombres pueden experimentar»[3].

El entusiasmo, el ardor que dedica al trabajo universitario y la buena salud duran poco, sin embargo. Empiezan a multiplicarse los ataques y las crisis. El cuerpo se venga de una serie de graves desencuentros.

En primer lugar, un desencuentro profesional. Estalla con la publicación, en 1871, de *El origen de la tragedia*, que dejará perplejos, cuando no furiosos, a los filólogos de profesión. ¿Cómo se le puede ocurrir a nadie escribir una obra así? Un libro no tanto de investigaciones serias como de intuiciones vagas, metafísicas: el eterno conflicto entre el caos y la forma. Desencuentro también en el terreno de la amistad. Viaja regularmente a Bayreuth para la consagración anual del Maestro, regresa a Tribschen, se convierte en su compañero de viajes por Europa, pero es cada vez más consciente de que Wagner, con su dogmatismo fanático y su arrogancia, representa aquello que él execra, y sobre todo de que su música no casa bien con su estómago: le indispone. Uno se ahoga en la música de Wagner, dirá más tarde, es un marasmo, hay que «nadar» en ella continuamente, lo sumerge a uno como un torrente obsesivo, caótico. Se pierde pie cuando se la escucha. La de Rossini, por el contrario, da ganas de bailar. Por no hablar de *Carmen*, de Bizet. Desencuentro sentimental también: ve rechazadas sus propuestas de matrimonio, realizadas sin delicadeza. Y, por último, desencuentro social, pues no consigue arraigarse ni en la agitación mundana de Bayreuth ni en los círculos de profesores y eruditos.

Para Nietzsche es difícil hacer frente a todas esas dificultades. Cada semestre resulta más duro, más imposible. Con creciente frecuencia sufre terribles dolores de cabeza que lo mantienen postrado en cama, tendido en la oscuridad, entre estertores de dolor. Le arden los ojos, apenas puede leer ni escribir. Por cada cuarto de hora de lectura o de escritura tiene que pagar

el alto precio de horas de migrañas. Pide que le lean en voz alta, pues sus ojos se tambalean en contacto con la página escrita.

Nietzsche intenta llegar a un acuerdo, solicita que lo liberen de algunas clases, y pronto incluso de toda su docencia no universitaria, obteniendo un año de baja para descansar, reponerse y recuperar fuerzas.

Pero es en vano.

Al mismo tiempo, lo que en esa época se propone lleva la marca de su futuro destino: grandes caminatas y grandes soledades. Contra los dolores lancinantes, terribles, estos dos remedios. Huir de la excitación, los reclamos, la agitación del mundo, que siempre se pagan con horas de sufrimiento. Y andar, andar largo rato para dispersar, distraer, *olvidar* los martillazos en las sienes.

Aún no lo han conquistado la dura mineralidad de las altas montañas o la sequedad perfumada de los pedregosos senderos del sur. Camina sobre todo a orillas de los lagos (el lago Lemán, con Carl von Gersdorff, seis horas de marcha al día), o se adentra en la penumbra de los bosques (entre los abetos, en Steinabad, al sur de la Selva Negra: «Camino mucho, por los bosques, y mantengo conmigo mismo brillantes conversaciones»).

En agosto de 1877 se encuentra en Rosenlaui y vive como un ermitaño: «Si tuviera una casita en cualquier lado, iría a pasear como aquí entre seis y ocho horas diarias y me imagino lo que con completa seguridad y casi al vuelo dejaría caer sobre el papel»[4].

Pero nada le sale bien. Los padecimientos son demasiado intensos. Las migrañas lo dejan postrado durante días, las náuseas le hacen retorcerse de dolor toda la noche. Le duelen los ojos y va perdiendo vista. En mayo de 1879 presenta su dimisión en la universidad.

*

Se abre aquí la tercera gran época de su vida. Durará diez años, desde el verano de 1879 hasta los primeros días de 1889. Ahora vive de la suma de tres pequeñas pensiones que le aseguran unos ingresos muy modestos: le alcanza solo para alojarse en humildes fondas y para pagar el billete de tren que lo lleva de la montaña al mar y del mar a la montaña, y a Venecia a

veces, a visitar a Peter Gast. Es en esta época cuando se convierte en ese caminante sin igual que la leyenda recuerda. Nietzsche anda, anda como se trabaja. Trabaja andando.

Desde el primer verano descubre su montaña: la Alta Engadina, y al año siguiente, su aldea: Sils-Maria. Allí el aire es transparente, el viento fresco y la luz resplandeciente. Como detesta el calor sofocante, pasará allí todos los veranos, hasta su derrumbe (salvo el año de Lou). A sus amigos (Overbeck, Köselitz) les cuenta que ha descubierto *su* naturaleza, *su* elemento; a su madre le dice que ha encontrado «los mejores senderos, hechos como es debido para un medio ciego como yo, y el aire más agradable»[5]. Es su paisaje, le es «familiar e íntimo como un pariente de sangre, e incluso más cercano»[6].

Desde el primer verano anda, anda él solo hasta ocho horas al día, y escribe *El paseante y su sombra*.

> Exceptuando algunas líneas, todo ha sido pensado y esbozado a lápiz en 6 pequeños cuadernos, *mientras caminaba*[7].

Y pasará el invierno en las ciudades del sur, principalmente en Génova, la bahía de Rapallo y, más tarde, Niza («por término medio paseo una hora antes del mediodía y tres horas por la tarde, a paso vivo —todos los días el mismo camino: es bastante hermoso para no alterarlo—»[8]), en Menton una única vez («he encontrado ya ocho paseos»[9]). Las colinas serán su atril de escritura, y el mar, su gran bóveda («¡mar y cielo puro! ¡Cómo me había atormentado antes!»[10]).

Y andando, dominando el mundo y a los hombres, crea al aire libre, imagina, descubre, se exalta y se asusta de lo que encuentra, sobrecogido y fascinado por lo que le *ocurre* en sus paseos.

> La intensidad de mis sentimientos me espanta y me hace reír —algunas veces no he podido salir de mi habitación por la ridícula razón de que mis ojos estaban inflamados— y ¿por qué? Porque el día precedente había llorado demasiado durante mi paseo, y no lágrimas sentimentales, sino de alegría, mientras cantaba y decía cosas sin sentido, dominado por una visión insólita, en lo que aventajo a todos los hombres[11].

En diez años habrá escrito sus más grandes obras, desde *Aurora* hasta *La genealogía de la moral*, desde *La gaya ciencia* hasta *Más allá del bien y del mal*, sin olvidar *Así habló Zaratustra*. Se convierte en el eremita («es del todo conveniente ser de nuevo eremita e ir a pasear como tal durante diez horas al día»[12]), el solitario, el caminante.

*

Caminar no es para Nietzsche, como para Kant, lo que distrae del trabajo, esa mínima higiene que permite al cuerpo recuperarse de haber estado sentado, encorvado, doblado en dos. Para Nietzsche, es la condición de la obra. Más que su recreo, o incluso su acompañamiento, caminar es su *elemento* propiamente dicho.

> No somos de esos que solo rodeados de libros, inspirados por libros, llegan a pensar —estamos acostumbrados a pensar al aire libre, caminando, saltando, subiendo, bailando, de preferencia en montañas solitarias o a la orilla del mar, donde hasta los caminos se ponen pensativos[13].

Cuántos autores han escrito sus libros a partir tan solo de la lectura de otros libros, cuántos libros tienen ese olor a cerrado de las bibliotecas. ¿Por qué se juzga un libro? Por su olor (y, más aún, como veremos: por su cadencia). Su olor: demasiados son los libros que huelen a esa atmósfera cargada de las salas de lectura o de los gabinetes. Estancias sin luz, poco ventiladas. El aire circula mal entre los anaqueles y se carga de moho, de la lenta descomposición del papel y de la alteración química de la tinta. En ellas el aire está lleno de miasmas.

Otros libros respiran un aire fresco: el aire fresco y puro del exterior, el viento de las altas montañas, ya sea el soplo helado de las cumbres que azota el cuerpo o, en la mañana, el fresco aire de los senderos del sur bordeados de pinos y fragantes de aromas. Esos libros *respiran*. No están sobrecargados, no están saturados de erudición muerta y vana.

> ¡Oh, cuán presto adivinamos cómo uno ha llegado a sus ideas, si ha sido sentado ante el tintero con el vientre oprimido y la cabeza inclinada sobre el papel!: ¡oh, cuán presto terminamos con su libro! Puede apostarse cualquier cosa a que en él se delatan sus intestinos

oprimidos, como también se delata el aire del cuarto, el techo del cuarto y la estrechez del cuarto[14].

Pero también está la búsqueda de otra luz. Las bibliotecas siempre son demasiado oscuras. La acumulación, el amontonamiento, la yuxtaposición indefinida de los volúmenes, la altura de los anaqueles, todo converge para impedir que entre la luz del día.

Otros libros reflejan la nítida luz de las montañas, o el destello del mar bajo el sol. Y sobre todo: los colores. Las bibliotecas son grises, y grises son también los libros que en ellas se escriben: todo está sobrecargado de citas, de referencias, de notas a pie de página, de prudencia explicativa y de refutaciones sin fin.

Hay que hablar por último del cuerpo de los escribas: sus manos, sus pies, sus hombros y sus piernas. El libro como expresión de una fisiología. En demasiadas obras se percibe el cuerpo doblado, sentado, encorvado, encogido. El cuerpo que camina está erguido y tenso como un arco: abierto a los grandes espacios como la flor al sol. El torso expuesto, las piernas tensas y esbeltos los brazos.

Nuestras primeras preguntas sobre el valor del libro, del hombre y de la música rezan: ¿sabe caminar?[15]

Los libros de aquellos autores prisioneros de sus paredes, atados a sus sillas, son indigestos y pesados. Nacen de la compilación de otros libros sobre la mesa. Son libros como ocas gruesas: cebados de citas, atiborrados de reflexiones, cargados de notas. Son farragosos, obesos, y se leen despacio, con aburrimiento, con dificultad. Están hechos de otros libros, del cotejo de unas líneas con otras y la repetición de lo que otros han dicho sobre lo que otros han podido contar. Se comprueba, se precisa, se rectifica: una frase se convierte en un párrafo, en un capítulo. Un libro se convierte en el comentario de cien libros sobre una frase de otro libro.

En cambio, aquel que compone andando está libre de ataduras, su pensamiento no es esclavo de los otros volúmenes, no lo recargan las comprobaciones ni el pensamiento ajeno. No hay que rendir cuentas de ningún tipo, a nadie. Solo pensar, juzgar, decidir. Es un pensamiento que

nace de un movimiento, de un impulso. Se nota en él la elasticidad del cuerpo, el movimiento del baile. Retiene, expresa la energía, el brinco del cuerpo; piensa la cosa en sí, sin la perturbación, la niebla, la barrera, la aduana de la cultura y de la tradición. No serán en absoluto largas demostraciones sucesivas, sino ideas ligeras y profundas. Porque esa es la apuesta: cuanto más ligera es una idea, más se eleva, y se hace profunda porque está en la vertical, elevándose vertiginosamente de las densas marismas de las convicciones, de la opinión y de los saberes instituidos. Mientras que los libros concebidos en las bibliotecas son, al contrario, superficiales y pesados. No superan el nivel de meras copias.

Pensar caminando, caminar pensando, y que la escritura no sea sino la pausa ligera, como descansa el cuerpo que camina mediante la contemplación de los grandes espacios.

Lo que implica en Nietzsche, para concluir, un elogio del pie. No se escribe solo con la mano. Solo se escribe bien «con los pies»[16]. El pie es un testigo excelente, quizá el más fiable. Hay que saber si, al leer, el pie «aguza el oído» —pues en Nietzsche el pie escucha, como se lee en la «Segunda canción del baile» de *Zaratustra*: «Los dedos de mis pies escuchaban para comprenderte; lleva, en efecto, quien baila sus oídos ¡en los dedos de los pies!»[17]—, si tiembla de placer con la lectura pues ha sido invitado a bailar, a partir, a ir *afuera*. Para juzgar la calidad de una pieza musical, hay que confiar en el pie. Si, al escuchar, el pie siente ganas de seguir el compás, de apoyarse en el suelo para saltar, es buena señal. Toda música es una invitación a la ligereza. La música de Wagner, en cambio, deprime al pie: le causa pánico, ya no sabe cómo ponerse. Peor aún, languidece, se arrastra, da vueltas y más vueltas y se irrita.

Cuando se escucha a Wagner, dirá Nietzsche en sus últimos escritos, es imposible sentir ganas de bailar, pues se está inmerso en meandros de música que se arremolinan, en vagos torrentes, en ímpetus confusos.

> Ya no respiro bien en cuanto esa música surte efecto en mí; y que mi pie se enfada y se subleva al momento: necesita compás, danza, marcha […], mi pie exige de la música, ante todo, que lo arrebate, como el andar, caminar o bailar bien hechos[18].

Nietzsche, ya lo hemos visto, andaba todo el día, garabateando aquí y allá lo que ese cuerpo andante, que se enfrentaba al cielo, al mar y a los glaciares, inspiraba a su pensamiento sobre ese desafío. Siempre retengo de esas caminatas el movimiento ascensional. Yo soy, dice Zaratustra, «un caminante y un escalador de montañas […], no me gustan las llanuras, y parece que no puedo estarme sentado tranquilo largo tiempo. Y sea cual sea mi destino, sean cuales sean las vivencias que aún haya yo de experimentar —siempre habrá en ello un caminar y un escalar montañas: en última instancia uno no tiene vivencias más que de sí mismo»[19]. Caminar para Nietzsche es ante todo elevarse, trepar, subir.

Ya en Sorrento en 1876, para sus paseos cotidianos escogía los senderos de montaña a espaldas de la ciudad. En Niza le gustaba subir el sendero escarpado que llevaba a la aldea de Èze, donde se sentía como en lo alto de un acantilado por encima del mar. En Sils-Maria tomaba por los caminos que ascendían hasta los altos valles. En Rapallo escalaba el Monte Allegro («el más alto de la región»).

En Nerval, los senderos de los bosques —laberintos planos—, las débiles llanuras invitan al cuerpo que camina a la dulzura, a la languidez. Y ascienden los recuerdos como un movimiento de brumas. En Nietzsche el aire es más fresco, y sobre todo seco, transparente. El pensamiento es nítido, y el cuerpo está despierto, trémulo. No pueden entonces ascender recuerdos, sino caer juicios: diagnósticos, hallazgos, incisos y juicios.

El cuerpo que asciende se esfuerza, está en tensión continua. Ayuda al pensamiento en su inspección: un poco más lejos, un poco más alto. No se puede flaquear, hay que movilizar la energía para avanzar, apoyar el pie con firmeza y levantar el cuerpo despacio, para luego restablecer el equilibrio. Así también el pensamiento: una idea para elevarse hacia algo más increíble, más inaudito, más *nuevo*.

Y más todavía: hay que tomar altura. Hay ideas que solo pueden surgir a seis mil pies por encima de las llanuras y de las riberas estancadas.

> «A seis mil pies por encima del hombre y del tiempo». Aquel día caminaba yo junto al lago de Silvaplana a través de los bosques; junto a una imponente roca que se eleva en forma de pirámide no lejos de Surlei, me detuve. Entonces me vino ese pensamiento[20].

Saber que el mundo se agita bajo nuestros pies. *Suave turba magna…* ¿Cuán dulce es adivinar, desde la transparencia de los glaciares, muy por debajo de uno, cómo se estanca la multitud inmóvil? Y sin embargo no, la aristocracia de Nietzsche no llega a ese arrogante desprecio.

Es más bien que, para pensar, hay que tener una vista despejada, estar en un lugar elevado, disfrutar de un aire transparente. Hace falta desenvoltura para poder llegar lejos con el pensamiento. Y qué importan entonces los detalles, las precisiones, las exactitudes: lo que hay que ver dibujado es la nervadura del destino de los hombres. Desde muy alto se ve el movimiento de los paisajes, el trazo de las colinas. Así también la historia: la Antigüedad, el cristianismo, la Edad Moderna. ¿Qué tipos, qué personajes, qué esencias produce esta? Si uno se acerca demasiado a las fechas, a los hechos, todo se repliega sobre su rígida particularidad. Cuando lo que hay que hacer es construir ficciones, mitos, destinos *generales*.

> Debemos ascender todavía un buen trecho, sin prisa, pero sin pausa, para tener una panorámica auténticamente libre de nuestra vieja cultura[21].

Algo nítido como el trazado de un camino. No ese desprecio estúpido de los que están sentados, ni esa piedad que Nietzsche reconoce que siempre ha sido *su* problema («siempre me imagino los sufrimientos ajenos demasiado grandes. Ya desde la infancia se ha demostrado correcta esta afirmación: “Mi peligro mayor está en la compasión”»[22], septiembre de 1884), la compasión de ver así a los humanos afanarse, ir a misa o a solazarse, buscar el reconocimiento de sus semejantes, encenagarse en imágenes tristes: pobres de sí mismos. Mientras que, desde allá arriba, se comprende lo que hizo enfermar al hombre, el veneno de las morales sedentarias.

Siempre ocurre además, cuando uno emprende larguísimas caminatas, que cruza un puerto y, de pronto, surge un paisaje muy distinto. Está el esfuerzo, el ascenso, y entonces el cuerpo se vuelve y ve a sus pies la inmensidad que se le ofrece, o, en el recodo de un camino, se opera una transformación: una cadena de montañas, un esplendor *que estaba a la espera*.

Muchos aforismos se construyen sobre esos cambios de perspectiva, esas exclamaciones finales en las que *se descubre otra cosa*, el secreto de un hallazgo como un paisaje nuevo, y el júbilo que lo acompaña.

Habría que decir por fin cuánto le debe el Eterno Retorno a la experiencia de la marcha, teniendo en cuenta que las largas excursiones de Nietzsche transcurrían por caminos conocidos, recorridos precisos que le gustaba repetir. Para quien ha caminado mucho tiempo para llegar, tras un recodo del camino, a una contemplación deseada, cuando esta se le ofrece se da siempre una vibración del paisaje. Y esta se refleja en el cuerpo del caminante. El acuerdo de las dos presencias, como dos cuerdas que resuenan, vibran y se alimentan cada una de la vibración de la otra, es como un nuevo impulso indefinido.

El Eterno Retorno es desplegar en un círculo continuo la *repetición* de esas dos afirmaciones, transformar en círculo la vibración de las presencias. La inmovilidad del caminante frente a la del paisaje es la intensidad misma de esa copresencia que da origen a una circularidad ilimitada de intercambios: siempre he estado aquí, mañana, contemplando este paisaje.

*

Sin embargo, a mediados de la década de 1880, alguna que otra vez Nietzsche se queja de no poder andar ya tan bien como antes. Sufre dolores de espalda y se ve obligado a pasar largo rato tumbado en una hamaca. Insiste no obstante, pero sus caminatas ya no son tan largas. A veces incluso se deja acompañar. El «eremita de Sils», como lo llamaban, sale con frecuencia a pasear acompañado de protectoras, de jóvenes admiradoras: Helen Zimmern, la traductora de su obra *Schopenhauer como educador*; Meta von Salis, la joven aristócrata que le otorga el inmenso aval de la nobleza local; la estudiante Resa von Schirnhofer y Helene von Druskowitz, que está descubriendo la filosofía. Las caminatas, menos solitarias, ya no son las mismas. Nietzsche se comporta cada vez más como un caballero galante, rodeado de mujeres cultas. Las lleva a visitar la roca junto a la cual recibió la iluminación del Eterno Retorno, hace emotivas confidencias sobre su amistad con Wagner.

Y, lentamente, el dolor se va adueñando de él: a partir de 1886, vuelve a quejarse de migrañas horriblemente prolongadas. También se reanudan los vómitos. Necesita varias jornadas para recuperarse de cada viaje. A veces tarda días en reponerse de una caminata un poco larga.

Las ciudades lo disgustan cada vez más: las encuentra sucias y caras. En invierno, en Niza, no puede costearse habitaciones orientadas al sur, por lo que se resiente del frío. En Sils, en verano, el tiempo se le antoja a menudo desapacible en exceso. Encuentra Venecia muy deprimente. Su estado se degrada.

Metamorfosis postrera. El último acto de su vida se inicia como un cántico de renovación, una oda a la alegría. Descubre Turín por primera vez en abril de 1888. Es como una iluminación: la ciudad es «¡un lugar clásico tanto para los pies como para los ojos! ¡Qué seguridad, qué adoquinado…!»[23]. Le encantan los largos paseos a orillas del Po.

Tras un último verano más que lúgubre en Sils («eterno dolor de cabeza, eterno vómito»[24]), regresa a Turín en septiembre. De nuevo la misma alegría, el mismo milagro.

Es un estado de felicidad absoluta, de salud desbordante. Todos los dolores han desaparecido como por ensalmo. Ya no siente el cuerpo sino como ligereza, como brío. Trabaja deprisa y bien. Ya no le molestan los ojos. Su estómago lo soporta todo. En pocos meses escribirá varios libros, rápidamente. Camina con pasión, y, por las noches, acumula apuntes para su gran obra sobre la *transvaloración*.

A principios de enero de 1889, Jacob Burckhardt recibe de Nietzsche una carta fechada el día 6. Se alarma: es la carta de un demente, de un loco («en fin de cuentas preferiría mucho más ser profesor en Basilea que Dios; pero no me he atrevido a llevar mi egoísmo privado hasta el punto de omitir por su causa la creación del mundo»[25]).

Otras cartas de esa primera semana de enero dan fe del mismo estado. Nietzsche firma unas veces como Dioniso y, otras, el Crucificado («después de que me hubieras descubierto, no fue una obra de arte encontrarme: la dificultad está ahora en perderme…»[26]).

Burckhardt avisa enseguida a Overbeck, que corre a Turín. Una vez allí le cuesta localizar a Nietzsche en su pequeño alojamiento, en casa de los

Fino.

Estos ya no saben qué hacer: Nietzsche se ha vuelto incontrolable. Al parecer un día se aferró, llorando sin parar, al cuello de un caballo al que su dueño había golpeado. Deambula profiriendo discursos incoherentes, arenga a la multitud, sigue cortejos fúnebres diciendo que es el muerto.

Overbeck entra en la casa y encuentra a Nietzsche acurrucado en un sillón, perdido, mirando asustado las pruebas de su último opúsculo. Al levantar los ojos, Nietzsche ve a su amigo de siempre. Sorprendido, se levanta y le abraza: lo ha reconocido. Y llora. Se aferra a él llorando. Como si viera, dirá Overbeck, el abismo que se abría bajo sus pies. Luego vuelve a sentarse, acurrucado en su sillón.

Nietzsche hace ahora grandes discursos: es un príncipe, y se le deben todas las atenciones. Lo acompañan al tren: él canta a pleno pulmón y vocifera. Está loco. Consiguen llevarlo hasta Basilea, diciéndole que allí aguardan a su señoría para una recepción digna de su grandeza.

Nietzsche ha perdido el juicio. Ingresa en la clínica de Basilea. De allí es trasladado a Jena, sin progresos reseñables. Su madre termina por acogerlo en su casa de Naumburgo. Se ocupará de él hasta su muerte con entrega, paciencia y amor. Durante siete años lo lava, lo atiende, lo consuela, lo pasea y vela por él.

Nietzsche se encierra cada vez más en el silencio, o dice cosas incoherentes. Sus frases son jirones, vestigios. Ya no piensa. Todavía algunas veces improvisa al piano. Ya nunca tiene migrañas, ni le duelen los ojos.

Su madre comprende que solo le sientan bien los largos paseos. Pero no es fácil: por la calle, increpa a los transeúntes entre bramidos. No tiene más remedio que reducir las salidas porque se avergüenza, siente vergüenza de ese hijo de cuarenta y cuatro años que ruge como un oso o injuria al viento. O bien salen a última hora de la tarde, cuando ya no hay gente en la calle, cuando ha anochecido, y puede gritar sin inquietar a nadie.

Pero pronto su propio cuerpo le impide salir: la parálisis se va adueñando de su espalda progresivamente. Nietzsche acaba en una silla de ruedas: son otros quienes lo empujan y lo desplazan. Se mira las manos durante largas horas, primero una y después la otra, o sostiene libros al

revés mascullando. Se acurruca en un sillón, mientras a su alrededor la gente se afana. Vuelve a ser un niño. Su madre lo pasea por el porche en su silla de ruedas. A partir del otoño de 1894 ya solo reconoce a sus allegados (su madre y su hermana) y está siempre postrado. Por lo general inmóvil, acurrucado en un sillón, mirándose las manos. Muy rara vez dice alguna frase: «Prácticamente, muerto»; «No siembro caballos»; «Más luz».

El derrumbe es lento e ineluctable. Los ojos se le hunden, la mirada se le retira vertiginosamente.

Muere el 25 de agosto de 1900, en Weimar.

> Es probable que sea, para los hombres futuros, una fatalidad, la fatalidad —por ello es absolutamente posible que un día me quede mudo, ¡por amor a los hombres![27]

FUERA

Andar es estar fuera. Fuera, al «aire libre» como se suele decir. Andar provoca la inversión de las lógicas del urbanita, e incluso la de nuestra condición más extendida.

Cuando se va «afuera», es siempre para pasar de un «adentro» a otro: de casa a la oficina, de casa a los comercios cercanos. Se sale para ir a hacer algo, a otra parte. Fuera es una transición: es lo que separa, casi un obstáculo. Entre el aquí y el allá. Pero no tiene valor propio. El trayecto de casa al metro se recorre haga el tiempo que haga, con prisa en el cuerpo, con la mente ocupada aún en detalles privados y proyectada ya hacia las obligaciones del trabajo, mientras las piernas corren, y la mano comprueba, palpando los bolsillos en un gesto nervioso, que no hemos olvidado nada. Fuera existe apenas: como un gran pasillo que separa, un túnel, una antesala inmensa.

A veces también salimos simplemente «a tomar el aire»: para escapar de la pesadez de la inmovilidad de los objetos y de las paredes, porque sentimos que nos ahogamos dentro, para «airearnos» cuando allá fuera brilla el sol y nos resulta demasiado injusto renunciar a esa luz, a esa exposición. Entonces sí, salimos a andar un poco, solo para estar fuera, y no para ir a ningún sitio en concreto. Sentir el frescor vivo de una brisa de primavera, o la tibieza frágil de un sol de invierno. Un interludio. Una pausa que nos permitimos. Los niños también salen solo por salir. «Ir afuera» en este caso es: jugar, correr, reír. Más tarde, «salir» querrá decir: quedar con los amigos, estar lejos de los padres, hacer otras cosas. Pero, por lo general, una vez más el afuera está entre dos interiores: es una etapa, una transición. Es un espacio que ocupa tiempo.

Fuera.

En las caminatas que duran varios días, en las grandes excursiones, todo se invierte. «Fuera» ya no es una transición, sino el elemento de la estabilidad. Cambian las tornas: se va de albergue en albergue, de refugio en refugio. Y lo que se transforma siempre es el «adentro», se vuelve variable indefinidamente. No se duerme dos veces en la misma cama, otros anfitriones nos acogen cada noche. Hay una sorpresa renovada de los decorados, de los ambientes. Varían los muros, las piedras.

Nos detenemos. El cuerpo está fatigado, anochece ya, hay que encontrar descanso. Pero esos «adentros» son en cada ocasión jalones, formas de estar fuera más tiempo, transiciones.

Hay que recordar también la extraña impresión que causan los primeros pasos, los de la mañana. Hemos consultado el mapa y decidido el camino, nos hemos despedido, hemos equilibrado la mochila, ubicado el sendero, nos hemos asegurado de la dirección. Todo ello supone un ligero estancamiento, son vueltas atrás, puntuación: nos detenemos, comprobamos, nos agitamos sin movernos del sitio. Y, entonces, se abre el sendero. Lo tomamos, cogemos ritmo. Levantamos la cabeza, y allá vamos, partimos, pero partimos para caminar, para permanecer fuera. Es ahí, sí, es ahí seguro, ya estamos. Fuera es nuestro elemento: la sensación exacta de estar habitándolo. Abandonamos un albergue por otro, pero la continuidad, lo que dura y persiste, son esos relieves que me rodean, esas colinas que se suceden unas a otras y que están siempre ahí. Y soy yo quien da vueltas a su alrededor, quien pasea por ahí como por su casa: caminando, le tomo las medidas a mi morada. Lo que se atraviesa como lugar de paso obligado, lo que se recorre y se deja atrás son las habitaciones de una noche, los comedores de una velada, sus habitantes y sus fantasmas, pero no el paisaje.

Así, la marcha trastoca por completo la gran separación entre el «afuera» y el «adentro». No habría que decir que se atraviesan montañas y llanuras y se para en los albergues. Es casi al contrario: durante varios días habito un paisaje, lentamente tomo posesión de él, lo convierto en mi sede.

Y es entonces cuando puede hacer eclosión esa impresión extraña de la mañana, cuando se han dejado atrás las paredes del descanso y se encuentra uno cara al viento, en el centro del mundo: durante todo el día esta será mi casa, aquí voy a vivir mientras camine.

LENTITUD

Recordaré esa frase mucho tiempo. Estábamos subiendo un camino escarpado en los Alpes italianos. Por aquel entonces, Mateo me sacaba medio siglo por lo menos: tenía más de setenta y cinco años. Era delgado como un palillo, tenía grandes manos rugosas, un rostro demacrado y un porte siempre muy erguido. Doblaba los brazos al andar, como cuando se tiene frío, y vestía un pantalón de hilo beis.

Él me enseñó a andar, a pesar de que antes dije que a caminar no se aprende, que no hay técnica, que no es cuestión de conseguir algo o no, de hacer esto así o asá, de volver a intentarlo, de volver a empezar o de concentrarse. Todo el mundo sabe andar. Poner un pie delante del otro es la medida adecuada, la distancia adecuada para ir a alguna parte, donde sea. Y basta con repetir el gesto.

Un pie delante del otro.

Pero me he referido a «aprender» debido a una frase. Llevábamos varios minutos subiendo por un sendero y sentíamos como una presión a nuestra espalda. Un grupo de jóvenes ruidosos que querían ir deprisa, adelantarnos, caminaban golpeando el suelo con fuerza, para poner de manifiesto su presencia. De modo que nos hicimos a un lado, dejando pasar a la pandilla alborotadora, presurosa, que nos lo agradeció con sonrisas orgullosas. Y entonces, mientras los miraba pasar deprisa, Mateo dijo: «¡Vaya, si caminan tan rápido será que tienen miedo de no llegar!».

La lección era que, en la marcha, la señal auténtica de la seguridad en uno mismo es la lentitud. Pero con ello me refiero a una lentitud del caminante que no es exactamente lo contrario de la velocidad. Es ante todo la extrema regularidad de los pasos, su uniformidad. Hasta el punto de que casi se diría que el buen caminante se desliza, o más bien habría que decir que sus piernas *giran*, formando círculos. El mal caminante puede ir deprisa

a veces, acelerar y luego aminorar el ritmo. Sus movimientos serán sincopados, las piernas dibujarán ángulos quebrados. Su rapidez estará hecha de aceleraciones repentinas seguidas de largas pausas; de amplios movimientos voluntarios, de decisiones en las que, cada vez, el mal caminante empujará o tirará del cuerpo. Rostros colorados y sudorosos. La lentitud es sobre todo lo contrario de la precipitación.

Cuando alcanzamos en la cima al grupo de «deportistas», estaban sentados comentando con entusiasmo su resultado y haciendo increíbles cálculos. Si se daban tanta prisa era porque querían hacer un tiempo. «Hacer un tiempo», qué extraña expresión. Nos detuvimos un momento para mirar el paisaje y, mientras el grupo seguía haciendo largos comentarios e interminables comparaciones, nos volvimos a poner en camino, despacio.

La ilusión de la velocidad consiste en creer que te hace ganar tiempo. A primera vista el cálculo parece sencillo: hacer las cosas en dos horas en lugar de tres, ganar una hora. Es un cálculo abstracto sin embargo: se hace como si cada hora del día fuera la de un reloj mecánico, absolutamente igual.

Pero la precipitación y la velocidad aceleran el tiempo, que pasa más deprisa, y dos horas de prisas acortan una jornada. Cada instante se rompe a fuerza de segmentarlo, de llenarlo hasta reventar, en una hora se amontonan muchísimas cosas.

Los días en los que se camina despacio son muy largos: te hacen vivir más tiempo porque te has permitido respirar, has dejado que se haga más profunda cada hora, cada minuto, cada segundo, en lugar de llenarlos hasta arriba, dando de sí las costuras. Apresurarse es hacer varias cosas a la vez, y hacerlas rápido. Esto, y aquello, y otra cosa más. Cuando uno se apresura, el tiempo está lleno a rebosar, como un cajón saturado en el que se han metido millones de cosas sin orden ni concierto.

La lentitud consiste en adherirse perfectamente al tiempo, hasta el punto de que los segundos se desgranan, gotean como la lluvia sobre la piedra. *Este estiramiento del tiempo profundiza el espacio*. Es uno de los secretos de la marcha: un acercamiento lento a los paisajes, que los vuelve progresivamente familiares. Es como cuando se frecuenta a alguien y la

amistad va acrecentándose. Lo mismo ocurre con un perfil de montaña que uno conserva todo el día, lo adivina bajo diferentes luces, y se precisa, se articula. Cuando uno camina, nada se mueve, las colinas se acercan, y el paisaje se transforma solo imperceptiblemente. En tren o en coche, *vemos* venir hacia nosotros una montaña. El ojo es rápido, vivo, cree haberlo comprendido todo, haberlo captado todo. Al caminar, nada se desplaza verdaderamente: la presencia se instala lentamente en el cuerpo. Al caminar, no es tanto que nos acerquemos, sino que las cosas que están allá inciden cada vez más en nuestro cuerpo.

El paisaje es un paquete de sabores, colores y olores de los que el cuerpo se impregna.

EL ANSIA DE HUIR

(RIMBAUD)

¡No os puedo dar una dirección para que respondáis a esto, porque ignoro personalmente adónde me veré arrastrado próximamente, ni por qué caminos, ni para dónde, ni para qué ni cómo![28]

Para Verlaine, Rimbaud era «el hombre de las suelas de viento». De muy joven el poeta se refirió a sí mismo en estos términos: «Soy un peatón, nada más»[29]. Rimbaud caminó toda su vida.

Obstinadamente, con ansia. Desde los quince hasta los diecisiete años, anda para llegar a las grandes ciudades: al París de las esperanzas literarias, para darse a conocer en los círculos del Parnaso y frecuentar a otros poetas como él, él que estaba desesperadamente solo, para que lo amaran (y leyeran sus poemas); y luego hacia Bruselas para hacer carrera en el periodismo. De los veinte a los veinticuatro años emprende varias veces el camino del sur. Luego regresa a su casa a pasar el invierno. A preparar el viaje. Un incesante ir y venir entre los puertos del Mediterráneo (Marsella o Génova) y Charleville. Andar hacia el sol. Y, desde los veinticinco años hasta su muerte, los caminos del desierto. Se trata ahora de andar bajo el sol. De Adén a Harar, varias veces.

> Vamos. Andar, el fardo, el desierto, el hastío y la cólera[30].

*

A los quince años, fascinado por la ciudad de los poetas, París, y porque se sentía demasiado solo e inútil en Charleville, lleno de sueños ingenuos, Rimbaud se fuga de casa. Se marcha a pie, una mañana de agosto, muy temprano, sin decirle nada a nadie. Camina probablemente hasta Givet y allí toma un tren. Pero lo que saca vendiendo sus libros (premios escolares, pues era un alumno excelente) no alcanza para pagar el trayecto completo hasta la capital. A su llegada a París, en la estación de Estrasburgo, lo espera la policía: es detenido por robo y vagabundeo, y llevado de inmediato al calabozo de la jefatura. Desde allí será trasladado a la prisión de Mazas. Su profesor de retórica, el famoso Georges Izambard, corre en su auxilio y, para liberar a su alumno, salda la deuda con la compañía del ferrocarril por el importe impagado del billete de tren. Como la línea a Charleville estaba siempre cortada por culpa de la guerra, Rimbaud viaja a Douai, donde reside la familia de su protector. Allí vive días dichosos hablando de literatura, mimado por las hijas mayores de su profesor. Pero su madre reclama su presencia.

Menos de un mes más tarde, Rimbaud vuelve a vender algunos libros y se fuga de nuevo. Toma el tren hasta Fumay y luego continúa a pie, de pueblo en pueblo (Vireux, Givet), siguiendo el curso del río Mosa. Hasta Charleroi.

> Con los botines rotos, tras ocho días
> de caminos pedregosos, llegué a Charleroi[31].

Allí, ofrece sus servicios al diario *Journal de Charleroi*, que declina el ofrecimiento. Rimbaud viaja entonces a Bruselas, sin un céntimo, a pie una vez más, para reunirse allí —o al menos eso cree él— con Izambard, su protector: cincuenta kilómetros.

> Iba por ahí, con las manos en los bolsillos agujereados.
> Mi paletó también se volvía ideal.
> Caminaba con el cielo por techo, Musa, ¡y te era tan fiel!
> ¡Ay, ay, ay, cuántos espléndidos amores he soñado![32]

Cincuenta kilómetros de exclamaciones jubilosas, con las manos en los bolsillos, soñando la gloria literaria y el amor. Izambard ya no está en Bruselas. Durand, un amigo del profesor, le da el dinero necesario para regresar. Rimbaud no vuelve directamente a su casa sino que pasa antes por Douai para visitar a su nueva familia: «Soy yo, he vuelto». Llega cargado de una poesía surgida en los caminos —iluminaciones de fugas—, compuesta al ritmo de los senderos y del balanceo de los brazos.

Poesía de la felicidad, del descanso festivo en los albergues rurales. La satisfacción del camino recorrido, el cuerpo lleno de espacio. La juventud.

> Satisfecho, estiré las piernas por debajo de la mesa[33].

Días y días de caminatas otoñales, entre colores amarillos y ocres. Noches alegres al raso, a orillas de los caminos, bajo el techo de las estrellas.

> Solo la Osa Mayor me cobijaba,
> y las estrellas del cielo me regalaban un manso frufrú[34].

Rimbaud copia primorosamente sus invenciones en grandes hojas blancas. Feliz, siente el cariño de su nueva familia. Tiene dieciséis años. El 1 de noviembre, la madre de Rimbaud («la boca de sombra») ordena a Izambard que le devuelva de inmediato a su hijo. Recurre a la policía, «para no incurrir en gastos».

En febrero de 1871 sigue la guerra franco-prusiana. Rimbaud sueña aún con París, pues en su primera visita solo ha conocido los muros de una prisión. En Charleville persiste el frío. Arthur se da aires de importancia, se deja crecer el pelo desmedidamente. Recorre orgulloso la calle principal, fumando en pipa. Sigue sintiendo la misma ansia por marcharse. Sin decir nada, a escondidas, prepara su nueva fuga. Esta vez ha vendido un reloj de plata y tiene el dinero suficiente para comprar un billete hasta su destino. El 25 de febrero vagabundea por París, contempla emocionado los escaparates de las librerías, se informa de las novedades en poesía, duerme en las gabarras que transportan carbón, se alimenta de sobras y trata febrilmente de entrar en contacto con el Cenáculo. Pero no es momento para la literatura: los prusianos han sitiado París, la ciudad se cubre de velos

negros. Con el estómago tan vacío como los bolsillos, Rimbaud cruza las líneas enemigas para volver a casa, a pie, o encaramado a ratos en las carretas de los campesinos. Llega a su casa «casi desnudo, de noche y aquejado de una fuerte bronquitis».

¿Volvió a marcharse en primavera? ¿Leyenda o realidad? Es un enigma. ¿Se sabrá alguna vez? Rimbaud debió de estremecerse al conocer las noticias de la Comuna. Él, autor de una constitución comunista, se muere de impaciencia en Charleville al saber que en París el pueblo se rebela. Su infancia había sido piadosa, pero el joven se ha convertido en un feroz republicano y un anticlerical mordaz. El anuncio de la sublevación, en nombre de la fraternidad y la libertad, exacerba su ansia: «El orden ha sido vencido». En marzo se decreta la Comuna. Corre el rumor de que se le vio en París en abril. No se sabrá nunca. Cuenta Delahaye que Rimbaud se enroló en el cuartel de Babylone, como miembro del cuerpo de francotiradores de la Revolución. El episodio duró al parecer quince días. Se dice que llegó en una gabarra de carbón y regresó a su casa a pie, mísero y agotado. Cuando no se tiene dinero…

Vuelve a París por cuarta (¿o solo tercera?), vez. Esta escapada, ahora sí, en otoño de 1871 marca su consagración. Tiene casi diecisiete años. Esta vez avisa a su madre. Es casi un viaje oficial. Y es que lo esperan en París. A través de unos conocidos ha recibido incluso una invitación de un Verlaine subyugado («venga pues, *queridísima alma noble*»[35]), a quien había enviado sus poemas. Se hace una colecta para pagarle el billete de tren. Rimbaud lleva a París su *Barco ebrio*, como prenda, como ofrenda y como prueba.

Seguirán, como sabemos, tres largos años durante los cuales Verlaine mantiene a Rimbaud, tres largos años de una relación tumultuosa y apasionada: locuras *zutistas*(1), tres atormentadas estancias en Londres, borracheras inmundas, brutales peleas y reconciliaciones sublimes, y el desafortunado disparo que pone fin a todo en Bruselas. Verlaine va a la cárcel. Su compañero de armas vuelve varias veces a la casilla de salida (Charleville o Roche). Allí siempre se aburre mortalmente. Sus aventuras con Verlaine lo alejan de los círculos literarios. Desde su llegada a París

arrastra consigo una reputación de gamberro, de golfo andrajoso y zafio, de bebedor empedernido.

En 1875 tiene veinte años, ha escrito *Una temporada en el infierno*, sus *Iluminaciones*, y quizá una *Caza espiritual* perdida para siempre. Ya no escribirá más. La publicación de su *Temporada* ha sido un triste desastre. No puede pagar al editor y se lleva solo unos pocos ejemplares. Nunca verá publicadas sus *Iluminaciones*. En cinco años un muchacho ha transformado toda la literatura. Rimbaud ya no escribirá un solo poema más. Muchas cartas sin duda sí, de estilo telegráfico (relámpagos), pero ni un solo poema más. Seguirá caminando, mucho y obstinadamente.

Esta vez quiere viajar lejos, a solas en su habitación aprende idiomas. Estudia alemán, prueba con el italiano, se plantea el español, trabaja en un diccionario greco-ruso, probablemente también estudia un poco de árabe. Durante cinco años pasa los inviernos aprendiendo. Las largas caminatas las deja para la primavera.

1875: desde Stuttgart decide ir a Italia. Cruza Suiza en tren, pero pronto se le acaba el dinero. Entonces decide continuar a pie, sube el paso de San Gotardo y llega agotado a Milán, donde una mujer misteriosa lo hospeda. Quiere ir andando hasta Bríndisi. De camino, entre Livorno y Siena, sufre una grave insolación. Repatriado a Marsella, llega hasta París y vuelve de nuevo a Charleville.

1876: más que caminatas, aventuras. Emprende el camino hacia Rusia, tras afeitarse la cabeza, pero no pasa de Viena, donde lo encuentran medio muerto e indocumentado, tras recibir una paliza de un cochero. Se alista en la marina colonial holandesa y parte con destino a Java, pero deserta en Salatiga (Indonesia).

1877: se marcha a Bremen, desde donde trata de llegar a América, pero acaba trabajando en la taquilla de un circo en Estocolmo. Desde allí regresa de nuevo a Charleville.

1878: en Marsella se embarca rumbo a Egipto, pero no tarda en caer enfermo y tiene que ser repatriado. Vuelve a pie a su casa, y al poco se marcha a Suiza. Franquea por segunda vez el paso de San Gotardo andando, hasta Génova, donde se embarca rumbo a Chipre (donde será capataz de

obra). Pero en la primavera de 1879 la fiebre no le da tregua, por lo que regresa a casa. Con los primeros fríos del invierno se dirige una vez más a Marsella, pero la fiebre vuelve a truncar su viaje y tiene que dar media vuelta.

Siempre el mismo movimiento, la misma lenta oscilación: pasa el invierno aburrido en casa, dominando su impaciencia, estudiando diccionarios de idiomas; el resto del tiempo, prueba suerte.

En 1880 vuelve a Chipre. Desde allí, tras marcharse precipitadamente (¿tal vez hirió de muerte a un obrero?), no se encamina al norte, sino, al contrario que en ocasiones anteriores, hacia el sur. Por el mar Rojo, hasta Adén.

Será el último acto de su existencia: diez años de desierto y de montaña, entre Adén y Harar.

Cuarenta grados de temperatura: Adén es un horno. Rimbaud supervisa la selección de los granos de café, sus jefes lo aprecian. Bardey, un comerciante afincado allí, piensa en él para abrir una nueva agencia en Harar, Abisinia, en el interior, en las montañas. A 1.800 metros el clima es templado. Rimbaud acepta y prepara una caravana.

Para llegar a Harar hay que recorrer más de trescientos kilómetros entre la maleza, por desiertos pedregosos seguidos de bosques y montañas, y, por último, cruzar varias quebradas. Rimbaud va a caballo, pero a menudo tiene que desmontar y proseguir a pie. La caravana avanza despacio. Tardan dos semanas en llegar a su destino.

Una vez allí, el nuevo empleado de la agencia comercia, se aclimata, se aburre, se irrita y organiza expediciones. Pasa un año en Harar, al cabo del cual vuelve a Adén. Después se instala de nuevo en Harar, para regresar una vez más a Adén. Siempre el mismo camino, el mismo cansancio. Cambia de puesto, al capricho de las fluctuaciones de la agencia. Nada funciona de verdad. Tiene proyectos descabellados, proyectos que no duran o que fracasan. Querría ganar algo de dinero para poder afincarse por fin y estar tranquilo.

En 1885 tiene un plan que debería permitirle hacer fortuna por fin: conducir una caravana con un cargamento de armas y municiones hasta

Choa para vendérselo al rey Menelik. Invierte en este proyecto todos sus ahorros. Se busca dos cómplices, dos socios, Soleillet y Labatut. Ambos mueren pronto. Rimbaud no ceja en su empeño. Invierte hasta el último céntimo («La ruta a Choa es muy larga, casi dos meses de marcha hasta Ankober»[36]), y parte en septiembre de 1886. Ugo Ferrandi lo ve marchar: «Encabezaba la caravana, siempre a pie»[37]. «Hay cincuenta días de marcha a caballo por desiertos abrasadores»[38]. De Tadjura a Ankober, lo que hay es una pista solitaria que cruza la inmensidad muerta de un desierto de basalto. El suelo arde bajo sus pies. Son «caminos horribles que recuerdan el supuesto horror de los paisajes lunares»[39]. Al llegar no encuentra al rey. La expedición se salda con un desastre financiero. Rimbaud está agotado. Regresa a Harar sin un céntimo y reanuda con calma sus pequeños negocios.

Hasta el día en que empieza a dolerle la rodilla, que se le inflama de manera terrible. Tiene treinta y seis años.

*

Arthur Rimbaud, quince años: un muchacho delgado, el azul decidido y lejano de sus ojos. Al alba, en silencio, la mañana de sus fugas, se levantaba en la casa a oscuras y, sin hacer ruido, cerraba la puerta tras de sí. Y, con el corazón agitado, asistía al despertar tranquilo de los pequeños caminos blancos. «¡Vamos!»

A pie. Siempre a pie y midiendo con las «piernas sin rivales» la amplitud de la tierra.

Cuántas veces de Charleville a Charleroi; cuántas veces para ir con Delahaye, todos esos meses de guerra en que la escuela estaba cerrada, a comprar tabaco a Bélgica; cuántas veces para volver de París, sin nada de valor en los bolsillos, hambriento. Cuántas veces después por los caminos del sur: Marsella, o Italia. Cuántas veces por fin el camino de los desiertos (de Zeila a Harar, y la expedición de 1885).

Siempre a pie, en cada ocasión. «Soy un peatón, nada más». Nada más.

Para caminar, para avanzar, hace falta ansia. Siempre se da en Rimbaud ese grito en el momento de la partida, esa alegría rabiosa.

¡Venga, sombrero, capa, los puños en los bolsillos, y salgamos![40]
¡Adelante: carretera![41]
Vamos[42].

Y caminaba.

Para partir, para andar, hace falta ansia, furor. No es algo que venga de fuera. No se trata de marchar como a una llamada de los grandes espacios, una promesa de verdad o la tentación del tesoro, sino más bien a esa ansia interior. En las tripas, el dolor de estar *aquí*, la imposibilidad de quedarse quieto, de enterrarse vivo, de quedarse simplemente. Hace malo donde vivís vosotros, escribía Rimbaud desde las montañas de Harar. Donde vivís vosotros, los inviernos son demasiado largos, y las lluvias, demasiado frías. Pero aquí, donde vivimos nosotros, en Abisinia, también es imposible esta miseria y este tedio, esta inmovilidad cansina: nada que leer, nadie con quien hablar, nada que ganar.

Aquí es imposible. *Aquí*, un día más, es imposible. Aquí es «atroz».

Hay que partir. «¡Adelante: carretera!». Cualquier camino es bueno, cualquier camino hacia el sol, hacia algo más de luz, de vaga ilusión. Seguramente en otra parte no sea mejor, pero al menos es lejos de aquí. Para llegar hace falta un camino. «Las manos en los bolsillos agujereados». Solo caminando, solo en los senderos, solo en los caminos no es *aquí*.

Adiós aquí, donde sea[43].

La marcha como expresión de la rabia, de la decisión vacía. Emprender el camino es siempre partir: dejar atrás. Hay siempre, en esas partidas a pie, algo definitivo que no tienen esos traslados en los que se da media vuelta, en los que nada es irreversible. Por ello, al partir se siente siempre esa mezcla de ansiedad y de ligereza. Ansiedad porque se abandona (volver es un fracaso; volver a pie es imposible, salvo que se trate de un simple paseo, pero cuando se camina largo rato, varios días, es imposible; caminar es ir hacia delante, el camino es largo, volver significaría perder horas; el tiempo es grave y pesado). Pero ligereza también por todo lo que se deja atrás: los demás permanecen, se quedan en su lugar, inmóviles. Mientras que nuestra ligereza nos lleva a otra parte, y nos estremecemos.

Las escapadas a París, el deambular por Londres, las excursiones a Bélgica, la travesía de los Alpes, las caminatas por el desierto. Y, para terminar, Harar, esa rodilla desmedidamente inflamada. El 20 de febrero de 1891, Rimbaud escribe: «Yo ahora no me encuentro bien»[44]. La pierna le duele tanto que no consigue dormir. Resistente como es al dolor, sigue trabajando, sigue activo. No para quieto. Cuando la pierna se le pone rígida del todo, se decide a marcharse, liquidando todos sus bienes con pérdidas. El 7 de abril, a las seis de la mañana, abandona Harar para siempre, en camilla. Contrata a seis hombres que se turnan para llevarlo. Once días de sufrimiento constante. Una vez permanece dieciséis horas bajo la lluvia. «Me hizo mucho daño»[45]. Más de trescientos kilómetros, en once días, llevado a cuestas, zarandeado, ¡él que sabía correr tan bien! Llega extenuado. «Mi rodilla se hinchaba a ojos vistas y el dolor aumentaba continuamente»[46]. Tras una breve parada para zanjar unos asuntos, de nuevo once jornadas en barco (el *Amazone*) hasta Marsella.

Una vez allí es trasladado al hospital de la Concepción. «Me encuentro muy mal, muy mal»[47]. Hay que amputar, con urgencia. Le cortan la pierna muy por encima de la rodilla. «El médico dice que todavía me queda un mes como mínimo, y que aun después solo podré empezar a andar muy despacio»[48]. La herida cicatriza como es debido. «He encargado una pierna de madera, solo pesa dos kilos y estará preparada para dentro de ocho días. Intentaré caminar muy despacito con eso»[49]. La inmovilidad le irrita profundamente. Su madre le hace una breve visita y se vuelve a marchar. «Me gustaría hacer esto y lo otro, ir aquí y allá, ver, vivir, viajar»[50]. Ya no soporta el hospital y decide volver a Roche, con su familia, en tren. Regreso, veinte años después, a la casilla de salida. Su hermana Isabelle cuida de él, el irascible, con total entrega. Pese a todo, su estado empeora. Apenas come, no consigue dormir, le duele todo el cuerpo. Se pasa el día tomando infusiones de adormidera.

Más delgado, débil como una hoja de otoño, decide sin embargo partir de nuevo, en un último arrebato. Decididamente, el verano es demasiado frío en el norte. Incluso en verano: vuelve a Marsella a coger un barco. Y, después, Argel o Adén. Está extenuado, pero quiere volver a marcharse, y se marcha. «Señor, cuando hiele en los prados»[51]. Hacia el sol. El 23 de

agosto su hermana lo acompaña, toma el tren con él. Cada desplazamiento, de casa a la carreta, de la carreta al tren, de estación en estación, es para él un calvario. Es hospitalizado nada más llegar a Marsella. El viaje lo ha quebrantado del todo.

Para los médicos que lo acogen, está desahuciado. Será su última escala. No le dan más de unas semanas de vida, unos meses quizá. Le ocultan la gravedad de su estado. El 3 de septiembre logra escribir con pulso firme: «Estoy esperando la pierna artificial [...]. Envíemela en cuanto la reciba, tengo prisa por marcharme de aquí»[52]. Espera la pierna. Seguir caminando. Habla todos los días de su nueva pierna, la reclama «para intentar levantarse, caminar»[53]. Sufre cada vez más, llora mirando por la ventana el cielo de un azul intenso, que lo llama. Es como un reproche a su hermana: «Yo estaré bajo tierra, y tú caminarás bajo el sol»[54]. Todo su cuerpo se vuelve progresivamente rígido, se anquilosa: «No soy más que un trozo de carne inmóvil»[55]. Se pasa casi todo el tiempo drogado con morfina. De otro modo, el dolor es espantoso. Los primeros días de noviembre delira. Será su última semana *aquí*.

En las memorias de Isabelle[56], si hubiera que elegir, prefiero de lejos en la parte de «Rimbaud moribundo» el relato de su delirio postrero al de la conversión final. Rimbaud está postrado en cama, la parálisis alcanza los miembros superiores. Pronto llegará al corazón. Delira: se ve caminando, partiendo de nuevo. Está en Harar, y de allí tiene que ir a Adén. «¡Vamos!». Cuántas veces habrá pronunciado ese «¡Vamos!». Rimbaud delira: hay que organizar la caravana, buscar camellos. Sueña: su pierna artificial es un éxito, «camina muy fácilmente con su nueva pierna articulada»[57]. Corre, está deseando irse. «Deprisa, deprisa, nos esperan, cerremos las maletas y partamos»[58]. Sus últimas palabras: «Deprisa, nos esperan». Está enfadado: no había que dejarle dormir tanto, pues es tarde. Es demasiado tarde.

«Señor, cuando hiele en los prados». Partir lejos, huir siempre de la familia y de la madre («la *daromphe*»(2)), del frío de las Ardenas, del viento helado que aúlla entre los bosques sombríos, escapar de la tristeza y del tedio, del cielo nublado, de los días negros, de los cuervos negros también en un cielo demasiado gris, huir de la tristeza atroz del invierno. Huir de la estupidez infame de los «sentados». «Dejad a las currucas de mayo...»[59].

Andar. En Rimbaud, la marcha está impregnada del sentido de la huida. Esa alegría profunda que se tiene siempre al caminar, esa alegría de dejar tras de sí. No hay vuelta atrás posible cuando se camina. Ya está, uno se ha marchado. Y esa alegría inmensa, complementaria, del cansancio, del agotamiento, del olvido de sí y del mundo. Todos nuestros viejos relatos, y esos murmullos cansinos, que silencia el martilleo de los pasos sobre el camino. El agotamiento que todo lo ahoga. Uno siempre sabe por qué camina. Para avanzar, partir, ir al encuentro y volver a partir.

> ¡Vamos! La marcha[60].
> Soy un peatón, nada más.

Rimbaud murió el 10 de noviembre de 1891. Acababa de cumplir treinta y siete años. En el registro de defunciones del hospital de la Concepción, se lee: «Nacido en Charleville, de paso por Marsella».

De paso. Solo había ido allí para marcharse de nuevo.

SOLEDADES

Pero para que de verdad sea agradable, una caminata se ha de hacer a solas. Si se hace en grupo, o incluso a dos, de caminata ya solo conserva el nombre; es otra cosa que se asemeja más a una merienda campestre. Una caminata hay que hacerla a solas, pues la libertad es esencial; porque uno ha de ser libre de detenerse y de continuar, de seguir este camino u otro, a su capricho; y porque cada cual debe caminar a su ritmo[61].

¿De verdad hay que andar a solas? No faltan los ejemplos: Nietzsche, Thoreau, Rousseau…

Estar en compañía hace tropezar, obstruye, altera el paso. Pues es verdad que, al andar, se trata de que cada uno encuentre su ritmo fundamental y lo conserve. El ritmo fundamental es el que le conviene a cada uno, el que no cansa y se puede mantener más de diez horas sin agotarse. Pero es muy preciso. Por ese motivo, cuando hay que acompasarse al paso de otro y, para ello, apretar o aflojar el propio, el cuerpo responde peor.

Sea como fuere, la soledad completa no es absolutamente necesaria. Hasta un máximo de tres o cuatro personas… Hasta tres o cuatro personas todavía se puede caminar sin hablar. Cada uno adopta su propio paso, se establecen pequeñas distancias, y el primero se vuelve de vez en cuando, marca una pausa, suelta un «¿todo bien?» desenvuelto, automático, casi indiferente. Se le contesta con un gesto. Con los brazos en jarras, se espera al último, todos se vuelven a poner en camino, y los lugares se invierten. Los ritmos van, vienen, se cruzan. Porque ir cada uno a su paso no es caminar de manera absolutamente uniforme, totalmente regular: el cuerpo

no es una máquina. Se permiten breves descansos o momentos de alegría asertiva. Hasta tres o cuatro personas, la marcha permite esos momentos de soledad compartida. Porque la soledad también se comparte, como el pan y la jornada.

Más de cuatro personas ya son una colonia, un ejército en marcha. Voces, silbidos, se va de uno a otro, se espera, se forman grupos que no tardan en convertirse en clanes. Cada uno alaba su material. En el momento de comer incluso, cada cual quiere dar a probar a los demás, tiene sorpresas que enseñar, el almuerzo se convierte en una competición. Es un infierno. Ya nada es sencillo ni austero. La sociedad trasladada a la montaña. Se empieza a hacer comparaciones. Para caminar hay que estar solo. Más allá de cinco personas, es imposible compartir la soledad.

Pero estar solo entonces, solo de verdad: uno solo. Aunque nunca se está del todo solo. Como escribía Thoreau: «Estuve toda la mañana en buena compañía, hasta que vino alguien a visitarme»[62] (se refería a la compañía de los árboles, el sol y las piedras). En el fondo, a menudo es el encuentro con el otro lo que nos devuelve a la soledad. La conversación lleva a hablar de uno mismo y de sus diferencias. Y, poco a poco, el otro nos remite a nosotros mismos en nuestra historia y nuestra identidad, lo que implica incomprensiones y mentiras. Como si eso tuviera importancia.

Mientras que estar inmerso en la Naturaleza supone una llamada permanente. Todo nos habla, nos saluda, llama nuestra atención: los árboles, las flores, el color de los caminos. El soplo del viento, el zumbido de los insectos, el fluir del arroyo, el repiqueteo de los pasos sobre el suelo: todo un murmullo que responde a nuestra presencia. Incluso la lluvia. Una lluvia ligera y suave es un acompañamiento permanente, un susurro que se escucha, con sus entonaciones, sus voces y sus pausas: chapoteos distintos del agua que salta sobre la piedra, o el largo tejido melodioso de las cortinas de lluvia que caen a un ritmo regular. Es imposible estar solos cuando caminamos, de tantas cosas como poseemos con la mirada, tantas cosas que se nos dan, que se hacen nuestras a través de esa toma de posesión inalienable de la contemplación. Hay que conocer la ebriedad del promontorio cuando, tras un esfuerzo, subimos a la cima de un peñasco y allí nos sentamos, y se nos ofrece por fin la perspectiva, el paisaje. Todos

esos campos, esas casas, esos bosques, esos senderos, todo es nuestro, para nosotros. Nos hemos convertido en sus dueños mediante el ascenso, ya solo nos queda gozar de esa posesión. ¿Quién podría sentirse solo cuando posee el mundo? Ver, dominar, mirar, es poseer. Pero sin los inconvenientes de la propiedad: es casi como disfrutar como ladrones del espectáculo del mundo. Como ladrones, no: pues subir nos ha costado trabajo. Todo cuanto veo, todo cuanto se extiende ante mis ojos es mío. Poseo todo lo que abarco con la mirada. No estoy solo: el mundo es mío, para mí; está conmigo.

Cuentan de un sabio peregrino que, aunque el cielo estaba encapotado y se anunciaba tormenta, seguía desde hacía mucho tiempo un largo camino que le ofrecía el espectáculo, al fondo de un valle, de un pequeño campo de trigo maduro. Y, entre las malas hierbas y bajo el cielo oscuro, ese campo bien dibujado se veía como un cuadrado perfecto de luz que el viento hacía ondular suavemente. Era hermoso, y el peregrino, en su lento caminar, disfrutó plenamente del espectáculo. Mientras avanzaba vio al campesino regresar, con la mirada gacha, una vez terminada su jornada de trabajo. El peregrino lo detuvo y, apretándole el brazo, murmuró emocionado: «Gracias». El campesino contestó malhumorado: «No tengo nada que darle, pobre hombre». Entonces el peregrino le contestó amablemente: «No le doy las gracias para que me dé algo, sino porque ya me lo ha dado todo. Ha hecho usted de ese campo de trigo el objeto de su afán, y gracias a su trabajo es hoy tan hermoso. Usted ahora solo piensa en lo que cuesta un grano. Yo he caminado, y durante todo el camino he podido alimentarme de sus tonos dorados». Y el anciano sonreía. El campesino se alejó y siguió su camino, meneando la cabeza y tildándolo de loco.

Así es que no estamos solos, pues andando nos granjeamos la simpatía de lo que está vivo y nos rodea: los árboles y las flores. Tanto es así que, a veces, vamos a caminar solo para *visitar*: visitar rincones de vegetación, arboledas, valles de color violeta. Al cabo de unos días, unas semanas, unos años: decididamente, hace demasiado tiempo que no voy por allí. Todo ello me está esperando, hay que ir a pie. Y, lentamente, me reencuentro con todo, el camino, la consistencia bajo mis pies, la disposición de las colinas, la altura de los bosques: todo me es conocido.

Por último, no estamos solos porque en cuanto se anda enseguida se es dos. Sobre todo después de haber andado largo rato. Quiero decir que se da siempre, incluso a solas, el diálogo entre el cuerpo y el alma. Cuando la marcha es regular, animo, alabo, felicito: buenas piernas que me lleváis… Casi llego a darme unas palmaditas en el muslo, como si fuera el cuello del caballo. Durante los largos momentos de esfuerzo, cuando para el cuerpo es difícil, yo estoy ahí para animarlo: venga, un poco más, claro que puedes. Desde el momento en que me pongo en marcha, me convierto en dos. Mi cuerpo y yo: una pareja, un estribillo. El alma es verdaderamente el testigo del cuerpo. Testigo activo, alerta, que ha de seguir su ritmo, acompañar su esfuerzo: cuando te apoyas en una pierna en las subidas empinadas, cuando sientes su peso en la rodilla. Empujas, y el pensamiento comenta siempre: «Bien, bien, bien…». El alma entonces es el orgullo del cuerpo. En cuanto empiezo a andar me acompaño, soy dos. Y esta conversación repetida indefinidamente puede durar hasta la noche sin que me aburra. No se puede caminar sin que se opere en nosotros esta comunión, que nos ayuda a sentir el avance. Pero siempre, al caminar, me miro, me doy ánimos.

Naturalmente, a veces cuando estamos demasiado inmersos en lo mineral, rodeados de rocas, sin rastro de vegetación —demasiado alto, demasiado duro, por caminos pedregosos—, puede ocurrir que nos desesperemos un poco, que nos sintamos muy aislados, es decir, en el fondo, excluidos. Basta incluso que el día sea un poco gris para que enseguida la impresión sea insoportable, insuperable. Sentimos un nudo en la garganta y bajamos los duros senderos con angustiada precipitación. Es imposible caminar mucho rato así, solos, en el silencio aplastante de esos inmensos bloques de piedra: nuestro propio paso resuena con una violencia increíble. Nuestro cuerpo que respira, que se desplaza, es aquí un escándalo de vida en la mineralidad fría, altiva, definitiva, eterna, que nos rechaza. O los días de lluvia o de niebla, cuando ya no se ve nada y, en mitad de ninguna parte, no somos sino un cuerpo aterido de frío que avanza.

SILENCIOS

El hombre con el que me encuentro suele enseñarme menos que el silencio que rompe[63].

De la misma manera que hay varias soledades, también hay varios silencios.

Siempre se camina en silencio. Por supuesto, al principio —en cuanto se abandonan las calles, las carreteras, los espacios públicos (toda esa velocidad, esos impactos: el martilleo de miles de pasos, la bruma de los gritos, las voces y los murmullos, el ruido estridente de los motores)— está la evidencia reencontrada del silencio, como transparencia primero. Todo está en calma, alerta, y todo descansa. Se acabó el cacareo del mundo, las conversaciones de pasillo, las voces. Caminar. Lo primero que advertimos es una especie de respiración de los oídos: recibimos el silencio como un gran viento fresco que dispersa las nubes.

Está el silencio de los bosques. Las arboledas forman a nuestro alrededor paredes móviles, inciertas. Caminamos por senderos trazados, estrechas franjas de tierra serpenteantes. Pronto perdemos el sentido de la orientación. El silencio entonces se hace trémulo, inquieto.

Está el silencio de las duras caminatas en las tardes de verano, por paredes montañosas y senderos pedregosos, a descubierto bajo un sol de justicia. Silencio deslumbrante, mineral y opresivo. Solo se oye el leve crujido de las piedras. Silencio implacable, definitivo, como una muerte transparente. El cielo es de un azul perfectamente nítido. Y avanzamos con la mirada baja, tranquilizándonos a veces con un mascullar sordo. El cielo sin nubes y las rocas calcáreas tienen una presencia plena: silencio del que

nada desborda. Silencio colmado, inmovilidad vibrante, tensa como la cuerda de un arco.

Está el silencio del alba. Hay que partir muy temprano en otoño cuando la etapa es larga. Fuera todo es violeta, la luz repta bajo las hojas amarillas y rojas. Es un silencio atento. Caminamos sin ruido entre los grandes árboles oscuros, envueltos aún en una tenue noche azul. Casi nos da miedo despertarlos. Todo susurra bajito.

Está el silencio de las marchas por la nieve. Silencio de pasos ahogados bajo un cielo blanco. Alrededor nada se mueve. Las cosas y el tiempo están atrapados en el hielo. Inmovilidad sorda, todo está detenido. Todo es tranquilo, quedo. Es un silencio de suspensión, de paréntesis algodonoso, blanco, suspendido.

Y, por último, está el silencio de las noches, único. Cuando hemos tenido que dormir al raso porque nos ha sorprendido la noche o porque el albergue estaba demasiado lejos, nos hemos dado prisa en encontrar un buen sitio, en calentarnos y comer, y nos hemos quedado dormidos enseguida. Y, más tarde, siempre llega ese momento en el que nos despertamos, tras unas pocas horas de sueño, en mitad de la noche. Los ojos se abren bruscamente como asombrados por la profundidad del silencio. Nuestros movimientos, los ruidos del saco de dormir adquieren proporciones enormes. ¿Qué nos ha despertado entonces? ¿El ruido mismo del silencio?

En su capítulo «Una noche en el pinar»[64], Stevenson evoca el fenómeno de un brusco despertar, que sitúa hacia las dos de la madrugada y que concierne a todos los seres vivos, en el mismo momento, siempre y cuando duerman al raso. Lo considera un pequeño misterio cósmico: ¿será un escalofrío de la tierra que nos recorre de arriba abajo? ¿Un momento de aceleración de la noche? ¿Un rocío invisible proveniente de los astros? Sea como fuere, el instante es sobrecogedor: el silencio suena entonces absolutamente como música, o, más bien, es en ese momento cuando, al levantar la cabeza, oímos claramente el canto de las estrellas.

Ante todo, lo que llamamos «silencio» en la marcha no es sino el final del parloteo, de ese ruido permanente que hace de pantalla, lo confunde todo e invade como las malas hierbas las vastas praderas de nuestra

presencia. El parloteo ensordece: ya no entendemos nada, nos embriaga, se nos sube a la cabeza. Nos agobia, desbordante, va por todas partes, en todas las direcciones.

Pero, sobre todo, es también la disipación de nuestro lenguaje. Todo, en este mundo del trabajo, del ocio, de la actividad, de la reproducción y el consumo de las cosas, todo tiene su función, su lugar, su utilidad y una palabra precisa que le corresponde. Hasta nuestra gramática, que reproduce nuestras secuencias de acción, nuestra laboriosa comprensión y nuestro ajetreo. Siempre estamos haciendo, produciendo, siempre estamos ocupados. Nuestro lenguaje casa con las convenciones de las cosas fabricadas, de los gestos previsibles, de los comportamientos normalizados y las actitudes aprendidas. Artificios adaptados el uno al otro: el lenguaje está inmerso en la fabricación cotidiana del mundo, participa de ella, tiene la misma esencia que las tablas, las cifras y los balances: consigna, mandato, síntesis, decisión, informe, códigos. El lenguaje es un manual de instrucciones, un pliego de condiciones. En el silencio de la marcha, cuando terminamos por perder el uso de la palabra —porque no hacemos nada más que caminar, y hay que desconfiar de las guías de senderismo que recodifican, detallan, informan, glosan la marcha con denominaciones y explicaciones (los relieves, la forma de las piedras y de las pendientes, el nombre de las plantas y sus propiedades), dejando creer que hay un nombre para todo lo que se ve, una gramática para todo lo que se siente—, en ese silencio, se escucha mejor entonces, porque se escucha por fin lo que no tiene vocación alguna de ser retraducido, recodificado y reformateado.

> Antes de hablar, un hombre debe ver[65].

Las únicas palabras que le quedan entonces al caminante son palabras insignificantes, palabras que se sorprende a sí mismo diciendo («vamos, vamos, vamos», «así», «eso es», «eso, eso»), palabras como guirnaldas que se cuelgan de los segundos, banales, palabras que ni siquiera son para decir, sino para matizar el silencio con una vibración más, para oírlas resonar.

LOS SUEÑOS DESPIERTOS DEL CAMINANTE

(ROUSSEAU)

Rousseau afirma no poder pensar de verdad, componer, crear e inspirarse si no es *caminando*. Le basta ver un escritorio y una silla para sentir náuseas y desaliento. Las ideas le vienen a la mente en el transcurso de largos paseos, es por los caminos cuando le brotan las frases a los labios, como una tenue puntuación del movimiento, lo que estimula su imaginación son los senderos.

> Nunca hago nada salvo durante el paseo, el campo es mi gabinete; la visión de una mesa, del papel y de los libros me produce hastío, el aparato del trabajo me desalienta. Si me siento a escribir no encuentro nada y la necesidad de tener inspiración me la quita[66].

Se dan en Rousseau tres grandes experiencias de la marcha: aurora, mediodía y crepúsculo.

Camina desde los dieciséis hasta los diecinueve años. Son los largos viajes de juventud, llenos de exaltación y de fervor. Después, será durante veinte años un «señor», como él mismo dice, solo se desplazará en coche de caballos y perseguirá febrilmente la gloria y el reconocimiento.

> Solo he viajado a pie en mis días de juventud, y siempre con delicia. Pronto los deberes, los asuntos y un equipaje que llevar me obligaron a dármelas de señor y a utilizar vehículos, a los que conmigo subían atormentadoras preocupaciones, apuros y molestias, mientras que antes en mis viajes no sentía otra cosa que el placer de caminar, desde entonces no he sentido otra cosa que la necesidad de llegar[67].

Tras la larga comedia de máscaras y la agitación cansina vendrá, a los cuarenta años, la primera ruptura. De nuevo recorre los caminos forestales o

los senderos a orillas de los lagos, en largas caminatas meditativas. Se transforma en oso.

Más adelante llega el momento en que se vuelve proscrito: expulsado de todas partes, personaje indeseable, condenado en París y en Ginebra. Se queman sus libros en la plaza pública, pesa sobre él la amenaza de la cárcel. En Moutier es apedreado. Huye de aquí y de allá, deambula, recela de sus protectores. Y emprenderá entonces, cuando cese el odio y ya nada lo atormente, por cansancio, las últimas marchas, las *Ensoñaciones* crepusculares. Se ha convertido en ese anciano que con nada disfruta tanto como con dar largos paseos, para agotar los días. Cuando de verdad ya no hay nada que hacer ni que creer. Cuando ya solo quedan los recuerdos. Al caminar entonces se recupera la sencillez absoluta de la presencia, más allá de toda esperanza y de toda espera.

*

Descritas en sus *Confesiones*, las primeras caminatas son largos viajes dichosos, radiantes, fundamentales. Se trata de realizar a pie, por falta de dinero y también por temperamento, inmensos recorridos: de Annecy a Turín, de Soleura a París, de París a Lyon y, por último, de Lyon a Chambéry.

Rousseau tiene dieciséis años cumplidos. Una noche de marzo de 1728 vuelve de una escapada de chiquillos y encuentra cerradas las puertas de Ginebra. Decide entonces no esperar al día siguiente para acudir al taller de grabado, por miedo a recibir una paliza, y también por hartazgo. Pero como tiene que ganarse la vida, se marcha a buscar consuelo no muy lejos de allí, en Saboya, con un cura católico. Este, tras alimentarlo y compadecerlo por haber nacido calvinista, lo manda a Annecy a visitar a una devota para que le enseñe la vía de la religión verdadera y lo acoja bajo su ala protectora.

El joven se prepara por el camino para engatusar a una vieja aya.

Entonces la ve. Tiene veintiocho años (una mirada muy dulce, una boca angelical, era imposible tener unos brazos más hermosos). Es Madame de Warens. La aparición lo deja sobrecogido de amor y de deseo. Acaba de conocer el amor: un ángel de generosidad y de dulzura, solícita, deseable.

Sin embargo, apenas encontrada ha de abandonarla de inmediato, pues debe obedecerla. Ella lo envía a Turín a convertirse, a abjurar en Italia de su fe protestante. Él le promete que lo hará. Se marcha a pie, en compañía del señor y la señora Sabran, la cual no avanza deprisa. Tardarán veinte días en llegar, también porque los montes estaban abundantemente nevados. Pero al final cruza los Alpes, sube el Mont Cenis, como si fuera Aníbal… Cuando se es joven, todo resulta fácil.

> No tenía por qué preocuparme de mí mismo, otros se habían encargado de ese cuidado. Por eso caminaba ligero, aliviado de aquel peso, los jóvenes deseos, la encantadora esperanza, y los brillantes proyectos colmaban mi alma[68].

Un año después, tras convertirse al catolicismo en Turín en poco más de una semana y probar suerte con el oficio de lacayo, Rousseau regresa junto a su protectora. Hará el trayecto a pie una vez más, con un compañero improvisado (Bâcle), con humor alegre y despreocupado. El tercer viaje lo emprende en 1731, tras mil peripecias y extraordinarias aventuras. Rousseau está en Soleura, en Suiza, y allí unas almas caritativas lo dirigen a París para conocer a un coronel retirado que, al parecer, busca un preceptor para un sobrino que se prepara para la carrera militar. Serán dos semanas de marcha, en las que Rousseau se imagina pronto general, conduciendo a la gloria magníficos ejércitos. Pero el viejo oficial no es sino un tacaño, un avaro que lo explota. Rousseau se escapa, y de nuevo toma el camino de Lyon, desde donde se dirige por fin a Chambéry, para volver con «Mamá». Será su último gran viaje a pie.

En cuanto se separa de Madame de Warens —los ojos de un azul profundo, un cuello delicado, unos brazos de leche—, sueña con ella por los caminos, e imagina que se topa con su fantasma, su doble, en la puerta de los albergues. En las largas caminatas fáciles por vías bien trazadas, cuando no se trata más que de seguir los interminables meandros del camino, se forjan mil proyectos, se inventan mil historias. El cuerpo avanza despacio, con paso regular, y esa misma tranquilidad descansa la mente. Liberados por el esfuerzo automático del cuerpo, imaginamos sucesivas fantasías, nos proyectamos en multitud de historias. Y el balanceo, suave y sin trabas, de las piernas dichosas hace avanzar el relato que inventamos: las peripecias se

presentan, les encontramos solución y surgen nuevas trampas. Mientras seguimos el amplio camino, único, se nos vienen a la mente mil bifurcaciones. Nuestro corazón elige una, renuncia a otra y escoge una tercera; va y viene.

> Era joven, me encontraba sano, tenía bastante dinero, mucha esperanza, viajaba, viajaba a pie y viajaba solo. Sorprendería verme contar semejante ventaja si ya no se hubieran familiarizado con mi carácter. Mis dulces quimeras me servían de compañía, y nunca el calor de mi imaginación dio a luz ninguna más magnífica. Cuando me ofrecían alguna plaza vacía en un coche, o alguien me alcanzaba en ruta, fruncía el ceño al ver derrumbarse la fortuna cuyo edificio yo construía mientras caminaba[69].

Y cuando se tiene su edad y no se puede decir «he amado», porque amar no es aún sino un futuro radiante al que se llama con todo el ser, las piernas van solas: al final del camino siempre está el gran amor. Y así Rousseau cruzaba los Alpes. Las perspectivas que surgen en los puertos, la vista sublime de las cimas, son como una confirmación de las mayores ambiciones. ¿Qué encontraremos en el próximo refugio? ¿Con quién cenaremos? Todo podía, todo debía ser ocasión de encuentros extraordinarios: amigos generosos, mujeres misteriosas, personajes de dudosa catadura, formidables intrigantes. Cada vez que nos acercamos a una aldea, a una granja, a un caserón, todo puede ocurrir. Y cuando llega la noche y necesitamos comer, aunque la posadera sea menos hermosa de lo que habíamos soñado, y el posadero menos amable, apenas si nos damos cuenta: el cuerpo está feliz de saciarse, como si el viento hubiera excavado inmensos agujeros en el vientre, y nos dormimos en pocos segundos para sumirnos en otros sueños. Esta primera marcha es infinitamente dulce. A los dieciséis años, o incluso a los veinte, no se lleva más equipaje que livianas esperanzas. Los recuerdos no pesan sobre los hombros. Todo es posible todavía, todo queda por vivir. Uno siente dentro de sí que los deseos toman forma, todos los posibles lo llenan de dicha. Es la marcha de las albas felices, de las mañanas resplandecientes de la existencia.

> Nunca pensé tanto, ni existí tanto, ni viví tanto ni fui tanto yo mismo, si es que puedo hablar así, como en los [viajes] que hice solo y a pie. […] Dispongo como dueño de la naturaleza entera; vagando de objeto en objeto mi corazón se une, se identifica con quienes lo halagan, se rodea de imágenes encantadoras y se embriaga de sentimientos deliciosos[70].

*

Rousseau tiene ahora más de cuarenta años. Ha vivido mucho: ha sido secretario de embajada en Venecia, profesor de música, enciclopedista… Se ha hecho amigos y enemigos, se ha forjado una reputación, su nombre va de boca en boca… Ha intrigado, escrito, inventado, buscado la gloria y el reconocimiento. Pero de pronto decide rehuir la compañía de sus semejantes, no frecuentar más los círculos, no buscar más un éxito que nunca es todo lo clamoroso que él quisiera y que le interesa cada vez menos. Se desprende de la peluca empolvada y los trajes elegantes, abandona los salones, deja los puestos eminentes. Pronto acaba vestido como un pobre, copiando música para vivir. Pues, como él mismo repetirá a menudo, no quiere depender más que de sí mismo. Se habla de él como de un nuevo Diógenes. Rousseau es el perro de las Luces. La ruptura sin embargo no es tan tajante, pues en ese mismo momento el rey descubre su música, se enamora de ella y la da a conocer. En ese momento también se lo lee con pasión, y en todas partes se habla de su *Discurso sobre las artes*. En esa misma época oye defender sus tesis sobre la música francesa.

Y, sin embargo, siempre y cada vez más, desea sobre todo una cosa: estar solo largo tiempo, adentrarse en los bosques, dejar París. Ya ha escrito que la cultura, las letras y los saberes han contribuido más a la decadencia de la humanidad que a su plena realización. Cuando todos los pensadores de su tiempo, a su alrededor, no saben sino entonar el himno de la liberación mediante la razón, de la perfectibilidad a través de la educación y del progreso a través de la ciencia, él en cambio pretende mostrar que la sociedad corrompe al hombre. Pero cuando escribía eso en su primer *Discurso* lo hacía deseando la gloria, y en su vida todo aún traicionaba el único afán de ser conocido, reconocido, apreciado y aplaudido.

A sus más de cuarenta años, hay que pasar la página de las aspiraciones sociales, las amistades célebres, el frenesí de las modas y las incesantes habladurías. Rousseau ya no querrá sino caminos forestales. Estar solo, alejado del estruendo. No tener ya que comprobar cada día su consideración social, no tener ya que contar sus amigos y dosificar sus enemigos, que halagar a sus protectores, que medir sin descanso su importancia a los ojos

de los imbéciles y los fatuos, que tomarse la revancha de ciertas miradas, que vengarse de ciertas palabras. Desea hallarse solo, muy lejos de allí: adentrarse en los bosques, quiere que las noches sean silenciosas y profundas, que las mañanas sean transparentes. Para conseguirlo tiene que granjearse el odio de muchos. Pero es ducho en la materia. Ha de organizar su vida de manera que ya no tenga que correr ni que reptar, sino solo andar.

Es la época en la que escribe un segundo discurso: el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Sale por la mañana a adentrarse en los bosques de Saint-Germain o de Boulogne. Es un mes de noviembre excepcionalmente hermoso, en 1753: dulzura y profundidad de los cielos azules otoñales, el crujido de las hojas, los colores dorados y rojos. Para hacer ¿qué? Caminar, trabajar, descubrir. Larguísimas caminatas solitarias, regulares, cotidianas. Hollar la tierra con sus pesados zapatos, perderse en el monte bajo, avanzar entre árboles antiquísimos. Solo. Rodeado, o más bien colmado, por el rumor sordo de los animales y los árboles, el soplo del viento en las hojas, los chasquidos de los troncos. Solo y satisfecho. Porque respira. Respira y se abandona a una dicha lenta como un camino forestal. Sin placer eléctrico, pero absolutamente tranquilo. Una dicha tibia, insistente como un día monótono: dicha de estar ahí simplemente, de sentir en la cara los rayos de un sol invernal, de oír el tenue crepitar de los bosques. Y allí, mientras camina, Rousseau escucha. Escucha los impulsos de su corazón, al que ya no agitan las emociones mundanas, un corazón que ya no late por deseos de sociedad, un corazón abandonado al fin a su movimiento primario, natural. Y allí, caminando todo el día, Rousseau concibe el ambiciosísimo proyecto de recobrar —en sí, *homo viator*, hombre que camina— al hombre natural, no desfigurado por la cultura, la educación y las artes; el de antes, antes de los libros y de los salones, antes de las sociedades y el trabajo.

Caminar, pero no para recobrarse a sí mismo en una identidad plena, no para redescubrir una singularidad travestida, no para descansar de las máscaras. Caminar largo rato para recobrar en sí mismo al hombre de antes, el primer hombre. Caminar, pero no como se va al desierto para apartarse del mundo y de sus abismos, purificarse de soledad y prepararse para el propio destino celeste, sino para redescubrir en sí el hombre surgido de las

manos de la Naturaleza, el hombre absolutamente primitivo. Y camina mucho tiempo, hundiéndose hasta lo más profundo y lejano, lo más salvaje, y haciéndose mil veces esta pregunta: ¿qué resiste en mí, qué hay en mí que sea el contemporáneo exacto de la gravedad de los árboles, el hermano inquieto de esos animales cuya vibración adivino? ¿Qué encuentro en mí mismo que sea *natural*, qué descubro que no esté en los libros y que solamente podré encontrar andando solo? Trazar el retrato del primer hombre, del hombre absolutamente salvaje, decapar en sí mismo, mediante el desgaste lento de esas caminatas por el bosque, el barniz del hombre social, realizar ese retrato que no está en los libros porque estos no hablan más que del hombre que vino después, el hombre civilizado, desnaturalizado, henchido de pasiones sociales, dibujar a ese primer hombre. Descubrir así, en los interminables paseos solitarios, desolados, lejos del mundo, sin más compañía que los árboles y los animales, redescubrir en sí al primer hombre.

> El resto del día, sumergido en el bosque, buscaba y encontraba la imagen de los primeros tiempos cuya historia trazaba con orgullo; atacaba las miserables mentiras de los hombres, osaba poner al desnudo su naturaleza, seguir los progresos de los tiempos y las cosas que la han desfigurado y, comparando el hombre del hombre con el hombre natural, mostrarles en su pretendida perfección la verdadera fuente de sus miserias[71].

Y llevando a cabo esas búsquedas improbables, que exigían largas jornadas de vagabundear por los bosques antes que interminables lecturas, Rousseau, interrogándose sin cesar, pronto sintió despertar lentamente en sí mismo la silueta frágil y temblorosa del hombre primitivo, salvaje, inocente. Y ese fantasma que surge despacio, cuya sombra furtiva adivina entre los robles, no le parece feroz, embrutecido, habitado por pulsiones desordenadas y lleno de instintos violentos, sino más bien temeroso y en sintonía total con la Naturaleza que lo envuelve como una madre, y sobre todo solitario y feliz. Pues esa plenitud, esa sencillez de la dicha que Rousseau, curado de las pasiones artificiales y agotadoras de la sociedad, saboreaba caminando solo, debía de ser también la del primer hombre, que vivía «días tranquilos e inocentes». ¡Y cuánto más intensa es su dicha que las falsas excitaciones, las satisfacciones estúpidas y las alegrías vanas del mundo!

> En medio de tanta filosofía, de tanta humanidad, de tanta civilización y máximas sublimes, solo tenemos un exterior frívolo y engañoso, honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin felicidad[72].

La historia humana, con sus desarrollos y sus luchas, se le aparece así al caminante en forma de caída progresiva, vertiginosa. Y la verdadera bestia es entonces el hombre civilizado, saturado de cortesía y de hipocresía, lleno de maldad y de envidia. Son el mundo social con sus injusticias y su violencia, sus desigualdades y su miseria, y los Estados con sus fuerzas de policía y sus ejércitos, quienes constituyen las verdaderas junglas. Lleno de rencor y de odio, de envidia y de resentimiento: así es el hombre social. Pero cuando Rousseau, caminante solitario, trata de encontrar bajo el espesor de la cultura la verdad nativa de las pasiones humanas, no descubre más que un amor a sí mismo ingenuo y sin pretensiones (tan alejado del egoísmo y del amor propio, que son formas de preferirse; pero la preferencia es siempre lo contrario del amor), es decir, en el fondo un movimiento instintivo que lo incita simplemente a interesarse por sí mismo, lo invita a preservarse, a mostrarse atento a su propio bienestar. Así, el hombre naturalmente *se ama*, pero nunca se prefiere. Eso se aprende a hacer solo en sociedad. Hay que caminar mucho para reaprender a amarse.

Solo al fin, tras expulsar de su corazón todas las pasiones estúpidas, tras abandonar sus máscaras en senderos inciertos, Rousseau siente también surgir en él, muy pura y transparente, una compasión sin recelos. Esas largas horas de marcha agotan las envidias y los rencores, un poco como lo hacen los duelos y las inmensas desgracias: los viejos odios parecen vanos, fútiles. Lo cual no significa que uno esté de pronto dispuesto a amar, a arrojarse en brazos de sus antiguos enemigos. Las reconciliaciones sentimentales de esa índole están hechas del mismo tejido que los resentimientos tenaces, de la misma estofa. A fuerza de caminar, algo cambia: ya no se siente nada por el otro, ni agresividad feroz ni fraternidad locuaz. Tan solo una disponibilidad neutra, que se aviva en cuanto descubrimos al otro llorando. Entonces, por compasión natural, mi corazón se abre, se dilata espontáneamente ante el sufrimiento, como los pétalos bañados por un rayo de sol. Y corro en su auxilio, quisiera ayudarlo con todo mi corazón.

> Dejando, pues, todos los libros científicos, que solo nos enseñan a ver a los hombres tal como ellos se han ido formando, y meditando sobre las primeras y las más simples operaciones del alma humana, creo advertir dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa vivamente para nuestro bienestar y el otro nos inspira una repugnancia natural si vemos sufrir o perecer a cualquier ser sensible, principalmente a nuestros semejantes[73].

Así pues, la maldad, la desconfianza y el odio no arraigan en un salvajismo primigenio: se injertaron en nosotros, prisioneros en el jardín artificial del mundo, y desde entonces no dejan de echar brotes, de desarrollarse y asfixiar un corazón compasivo por naturaleza.

Este fue el descubrimiento de esas caminatas sin fin por los sotobosques, a fuerza de seguir senderos inciertos: perderse para escuchar mejor al corazón, sentir palpitar en sí al primer hombre. De ellas salimos más en armonía con nosotros mismos. Ya no nos adoramos, nos amamos simplemente. De ellas salimos más en armonía con los demás. Ya no los detestamos, los compadecemos sinceramente. Por fin, desde esos caminos inmersos en la tranquilidad de un sol tibio, las hojas que caen suavemente al suelo en remolinos, la gran y lenta respiración natural, el mundo civilizado, la sociedad con sus temores, sus falsas grandezas, sus dichas eléctricas, sus ansias, todo lo que allí se agita, al otro lado de la dulce barrera de los árboles, no parece ya sino un largo desastre.

> Comparad sin prevenciones el estado del hombre civil con el del hombre salvaje e inquirid, si podéis, cuántas nuevas puertas al dolor y a la muerte ha abierto el primero, además de su maldad, sus necesidades y sus miserias[74].

*

Crepúsculo. Rousseau tiene ahora cerca de sesenta años. Se ha convertido en un proscrito, rechazado por todos, expulsado de todas partes: de la republicana Ginebra como de la Francia monárquica. Ha intentado un patético exilio en Inglaterra pero, decididamente, se ha creado allí demasiados enemigos. Ha deambulado mucho tiempo de acá para allá, escondiéndose a medias, ha fantaseado a veces con dejarse encerrar en una cárcel para saborear la tranquilidad de una celda. Y por fin llega

paulatinamente ese momento en que *cede*. Abandona. Son los últimos paseos: vuelve a París, desalentado, ya ni siquiera quiere luchar. Allí la gente lo olvida poco a poco, se pasa a otras cosas, a otros odios.

No hay ya más nada.

Quiero hablar de los últimos paseos, los que marcan el libro de las *Ensoñaciones*, o, mejor dicho: los que en él se adivinan, más allá de los libros. Me refiero a esos paseos indefinidos, los que no *preparan* para nada, los que ya no son la ocasión de *encontrar* nuevas palabras (nuevas defensas, nuevas identidades, nuevas ideas). Los que imaginamos en Ermenonville: los últimos de los meses de mayo y junio de 1778. Ya ni siquiera existe el acto de andar como método, como heurística, como proyección. Ya no se camina para inventar, sino exactamente para *nada*: seguir solo el movimiento del sol que declina, acompañar a paso lento la cadencia de los minutos, las horas y los días. Se camina entonces para pautar un poco el día, casi sin pensar, como esos dedos arqueados que tamborilean con indiferencia sobre la madera de las mesas, al son de una música. Se trata sobre todo de no esperar ya nada, de dejar *venir* el tiempo, de dejarse vencer por la marea de los días y el agotamiento de las noches. La felicidad quiere «un movimiento uniforme y moderado carente de sacudidas e intervalos»[75]. Eso es andar: acompañar el tiempo, adoptar su paso como se hace con un niño.

Entonces emergen a la superficie de la conciencia recuerdos olvidados, a los que se saluda como a viejos amigos, en esas largas caminatas crepusculares. Recuerdos que, por fin, se acogen con indulgencia. Ya no hieren, pues no hacen revivir épocas dolorosas ni agotan el alma de añoranza por los tiempos felices. Flotan en cambio como algunas flores acuáticas, y solo se cambian entre sí el color y la forma. Risueños e indiferentes, solo queda la certeza vaga, divertida y desapegada de haberlos vivido. ¿De verdad soy yo ese niño soñador, ese joven ebrio de mundanidad?

En tiempos, Rousseau podía decir que al caminar era dueño de sus imaginaciones, pues solo trataba con sus quimeras y estaba absolutamente seguro de sus sueños. Los últimos paseos, por el contrario, tienen la inmensa dulzura del desapego. Quiero decir: ya no hay nada que esperar,

nada que aguardar. Vivir solamente, permitirse existir. Porque ya no hay que ser *alguien*, basta dejarse atravesar por una corriente, o más bien por ese arroyuelo insistente de existencia.

Todo ello da a los recuerdos que vuelven a asomar un aire fraterno: son para nosotros como viejos hermanos desgastados. Nos convertimos para nosotros mismos en ese viejo hermano: aquel al que amamos por la sola razón de que *ha vivido*. De esta manera, con estas caminatas nos encariñamos con nosotros mismos. Nos perdonamos, en lugar de justificarnos. Ya no hay nada que perder, solo queda caminar. Y todo a nuestro alrededor asume un nuevo semblante: consideramos con indulgencia el pájaro temeroso que acecha, con indulgencia la flor frágil que se dobla, con indulgencia la vegetación tupida. Pues en el momento en que ya no se espera nada del mundo, en esas caminatas inútiles y tranquilas, este se entrega, se da, se abandona. Cuando ya no se espera nada. Todo se da entonces como un regalo, gracia gratuita de la presencia. Hemos muerto ya al mundo del trabajo, al éxito, los proyectos y las esperanzas. Pero ese sol, esos colores, ese humo azul que a lo lejos dibuja sus volutas, elevándose despacio, el movimiento de los árboles: todo se nos da por añadidura. Es un regalo. Identidades, historias, relatos escritos, consumidos, vengados, repetidos, todo eso ya lo hemos dejado atrás. Final del juego. Todo se nos concede: el sol de la primavera de 1778, los reflejos de los lagos del Valois, la hermosura del verde de Ermenonville.

En las *Ensoñaciones* se adivinan los últimos paseos del mes de junio, en un maravilloso contento: caminar mucho más allá de lo que se logró en la vida, como un descanso del ser. Los destinos están resueltos, cerrados, detenidos, terminados. Ya no habrá de ser ni Rousseau, ni Jean-Jacques, ni a favor, ni en contra ni nadie. Tan solo una vibración más entre los árboles y las piedras, en los caminos. Caminar como una respiración del paisaje. Cada paso es una inspiración que nace para morir de inmediato, más allá de la obra.

> Me encanta caminar a mi aire y detenerme cuando me place. Lo que necesito es la vida ambulante. Hacer camino a pie con buen tiempo a través de una hermosa región sin verme urgido, y tener por término de mi excursión una meta agradable: de todas las formas de vivir esa es la que más me gusta[76].

ETERNIDADES

Algún día habrá que renunciar a las noticias. La lectura de los periódicos, en efecto, nunca nos enseña más que aquello que aún no sabíamos. De hecho, es exactamente lo que buscamos: novedades. Pero lo que no sabíamos es precisamente lo que enseguida olvidamos. Porque, una vez que lo sabemos, hay que dejar espacio a lo que aún no sabemos y que llegará mañana. Los periódicos no tienen memoria alguna: una noticia expulsa a la otra, cada acontecimiento reemplaza a otro, que desaparece sin dejar rastro. Los rumores se inflan, y bruscamente se desinflan. Los «se cuenta» se suceden unos a otros, como una cascada informe y perpetua.

Al caminar, las noticias ya no tienen importancia. Consideremos las largas caminatas que duran varios días, varias semanas. Pronto ya no sabemos nada del mundo y de sus sobresaltos, del último episodio del asunto en boga. Ya no esperamos un nuevo cambio, ni saber cómo empezó ni cómo terminó. ¿Os habéis enterado de la última? Cuando se camina, nada de eso tiene importancia. Hallarnos frente a lo que *dura absolutamente* nos aparta de esas noticias efímeras que por lo general nos hacen cautivos. Resulta extraño cómo, al caminar lejos y mucho tiempo, uno se pregunta incluso cómo podía interesarle todo eso. La lenta respiración de las cosas hace que el jadeo cotidiano parezca una agitación vana, malsana.

La primera eternidad con la que nos topamos es la de las piedras, la del movimiento de las llanuras, las líneas de horizonte: todo ello *resiste*. Y el hecho de enfrentarnos a esa solidez que se yergue sobre nosotros hace que los actos nimios, las míseras noticias, parezcan motas de polvo barridas por el viento. Es una eternidad inmóvil y vibrante. Caminar es experimentar esas realidades que insisten, sin hacer ruido, humildemente —el árbol que crece entre las rocas, el pájaro que acecha, el arroyo que sigue su curso— y sin esperar nada. Caminar acalla de pronto los rumores y los lamentos, pone

fin al interminable parloteo interior mediante el cual juzgamos sin cesar a los demás, nos evaluamos a nosotros mismos, recomponemos e interpretamos. Caminar acalla el soliloquio infinito en el que emergen los agrios rencores, las estúpidas satisfacciones y las venganzas fáciles. Estoy frente a esa montaña, camino entre los grandes árboles y pienso: están *ahí*. Están ahí, no me han esperado, están ahí desde siempre. Se me han adelantado indefinidamente, y seguirán estando ahí mucho tiempo después que yo.

Llegará un día en el que dejaremos también de estar preocupados, acaparados por nuestras tareas, prisioneros de ellas —conscientes de habernos inventado muchas, de imponérnoslas nosotros mismos—. Trabajar: ahorrar, estar perpetuamente alerta para no perdernos una sola ocasión de hacer carrera, codiciar tal o cual puesto, terminar deprisa, preocuparse por los demás. Hacer esto, acercarse a ver esto otro, invitar a este o aquel: imposiciones sociales, modas culturales, ajetreo… Siempre estamos haciendo algo, pero *¿siendo?* Lo dejamos para más tarde: siempre hay algo mejor, siempre hay algo más urgente, siempre hay algo más importante que *hacer*. Lo dejamos para mañana. Pero el mañana trae consigo las tareas de pasado mañana. Un túnel sin fin. Y a eso lo llaman vivir. Es tan opresivo que hasta los momentos de solaz llevarán la marca de esa obstinación: deporte extremo, distracciones estresantes, veladas caras, noches exigentes, vacaciones costosas. Tanto es así que, al final, no hay más salida que la melancolía o la muerte.

Caminando no se hace nada más que caminar. Pero no tener nada que hacer más que caminar permite recuperar el puro sentimiento de ser, redescubrir la simple alegría de existir, la que constituye la esencia de la infancia. Así, la marcha, al liberarnos de carga, al arrancarnos la obsesión del hacer, nos permite recobrar esa eternidad infantil. Quiero decir que caminar es un juego de niños. Maravillarse del día que hace, del brillo del sol, de la grandeza de los árboles y del azul del cielo. Para ello no necesito ninguna experiencia, ninguna competencia. Precisamente por ello conviene no fiarse de quienes caminan demasiado y demasiado lejos: ya lo han visto todo y no hacen más que comparar. El niño eterno es el que no ha visto nunca nada tan hermoso, porque no compara. Cuando nos marchamos

varios días, varias semanas, no abandonamos solo nuestro trabajo, nuestros asuntos, nuestras costumbres, nuestras preocupaciones y a nuestros vecinos, sino también nuestras complejas identidades, nuestros rostros y nuestras máscaras. Nada de eso es ya importante, porque andar nunca requiere nada más que el cuerpo. Ni el saber, ni las lecturas ni las relaciones tienen utilidad alguna: bastan dos piernas, y unos ojos muy abiertos para ver. Caminar a solas, subir montañas o atravesar bosques. Nunca se es nadie para las colinas y los altos árboles. Ya no se tiene un papel, ni un estatus, ni siquiera un personaje, sino un cuerpo, un cuerpo que siente las piedras puntiagudas en los caminos, la caricia de las altas hierbas y el frescor del viento. Cuando se anda, el mundo ya no tiene presente ni futuro. No hay más que el ciclo de las mañanas y las noches. El día entero haciendo lo mismo: andar. Pero aquel que caminando se maravilla (el azul de las piedras a la luz de una velada de julio, el verde plateado de las hojas de olivo a mediodía, las colinas violeta por la mañana) no tiene pasado, ni proyectos, ni experiencia. Siempre estará en él el niño eterno. Caminando no soy sino una simple mirada.

> En los bosques, el hombre se desprende de los años, como la serpiente de la piel mudada y, en cualquier periodo de su vida, es siempre un niño. En los bosques es un joven perpetuo. […] Allí siento que nada puede pasarme en la vida, ninguna desgracia o calamidad (si conservo los ojos) que la naturaleza no pueda reparar. Sobre la tierra desnuda, con la cabeza bañada por un aire bendito y erguida en el espacio infinito, se desvanece todo egoísmo mezquino. Me convierto en una pupila transparente; no soy nada, lo veo todo.[77]

Mediante sus grandes sacudidas, la Naturaleza nos despierta así de la pesadilla del hombre.

Por fin quizá una última eternidad: la de la consonancia. Habría que describir exactamente lo que le ocurre al paisaje cuando se camina y que nunca podrá suceder de otra manera. Están los paisajes que veo pasar en coche: contemplo las líneas puras de las montañas, me transporto a fascinantes desiertos, atravieso increíbles bosques. A veces pido parar: doy unos pasos, hago unas fotos. Me enseñan, me cuentan los detalles: el nombre de los árboles, la forma de las plantas, la otra cara de los relieves. Por supuesto, el sol resplandece igual, los colores son igual de brillantes, y el cielo, igual de generoso.

Pero caminar impregna. Caminar interminablemente, hacer pasar por los poros de la piel la altura de las montañas cuando uno se enfrenta a ellas durante mucho tiempo, respirar largas horas la forma de las colinas al descender largo rato sus vertientes. El cuerpo se hace masa de la tierra que pisa. Y así, progresivamente, ya no habita el paisaje: *es* el paisaje. No es que se disuelva a la fuerza, como si el caminante se desvaneciera y pasara a ser una simple inflexión, una línea más. Porque en el caminante, de pronto esta relación se ilumina. Es como un instante que estalla. Fuego brusco: el tiempo se incendia. Entonces, el sentimiento de eternidad es de pronto esa vibración de las presencias. La eternidad, aquí, como un destello.

LA CONQUISTA DE LO SALVAJE

(THOREAU)

David Henry Thoreau nace en Concord, un pueblecito de la periferia de Boston, en julio de 1817. Es el tercer hijo de un fabricante de lápices. Alumno brillante de la Universidad de Harvard, una vez diplomado comienza a enseñar en la escuela pública, pero no aguanta en el puesto más de dos semanas. Se niega a infligir castigos corporales a sus alumnos, y no concibe sus clases más que alternándolas con largos paseos. Vuelve a la fábrica familiar de lápices. En 1837 invierte el orden de sus nombres (desde este momento pasará a llamarse Henry David) e inicia la redacción de un diario que continuará hasta su muerte. En 1838 funda con su hermano un colegio privado, pero el proyecto no prospera. Pronto pasa a trabajar como factótum en casa de Emerson, publica poemas y ensayos en *The Dial*, frecuenta el Trascendental Club de la ciudad y participa en la redacción de la revista. Abandona brevemente Concord para convertirse en preceptor de los sobrinos de Emerson en Staten Island, en el estado de Nueva York, pero solo permanece allí un año. En marzo de 1845 empieza a construirse, con sus propias manos, una cabaña cerca de Walden Pond, donde Emerson ha comprado un terreno a orillas de un lago. Será su acto filosófico. Vivirá allí durante más de dos años, solo y en perfecta autarquía, rodeado de árboles, a orillas del lago: labrando la tierra, paseando, leyendo y escribiendo. En julio de 1846 es detenido en su cabaña y encarcelado por negarse a pagar unos impuestos, expresando así su rechazo a un gobierno en guerra contra México y que permite la esclavitud. De esa experiencia surgirá un opúsculo político de capital importancia sobre la *Desobediencia civil*. Pasará en prisión una sola noche, pues lo liberará un benefactor anónimo. En julio de 1847 abandona Walden y vuelve a vivir en casa de los Emerson durante un

año, tras el cual regresa a la vivienda familiar y trabaja como agrimensor. Realiza varias excursiones por Quebec, New Hampshire y las White Mountains, lo que le permite entrar en contacto con tribus indias. Milita contra la esclavitud. Muere de tuberculosis a los cuarenta y cuatro años, dejando una obra inmensa, fascinante, entre la cual destaca el mágico *Walden*, relato de su experiencia de dos años en los bosques. Es autor del primer tratado filosófico sobre la marcha: *El arte de caminar*.

Thoreau asiste a ese momento del siglo XIX en el que se abre la era de las grandes producciones en masa, se inician la edad del capitalismo total y la época de las grandes explotaciones industriales. Todo ello acelera la persecución infinita de las ganancias y el saqueo de una Naturaleza que ya solo se ve como un pozo de beneficios. Y frente al desarrollo de esa ansia de riquezas sin límites, frente a la capitalización ciega de los bienes materiales, Thoreau propone una *nueva economía*.

Su principio es sencillo. Ya no se trata de preguntarse qué rinde tal o cual actividad, sino lo que cuesta en instantes de vida pura.

> El costo de una cosa es la cantidad de vida que hay que dar a cambio de ella, de manera inmediata o durante un periodo de tiempo[78].

Es también una manera de distinguir el provecho del beneficio. ¿Qué provecho saco de una larga caminata por el bosque? El provecho es nulo: no se ha producido nada que pueda luego venderse, ni se ha realizado algún servicio social que pueda rentarme nada. A ese respecto, la marcha es desesperadamente inútil y estéril. En términos de economía tradicional, es tiempo perdido, malgastado, tiempo muerto, sin producción de riqueza. Y sin embargo para mí, para mi vida no diría siquiera interior, sino total, absoluta, el beneficio es inmenso: es un largo momento en el que he estado en la vertical de mí mismo, sin que me invadieran las preocupaciones volátiles, ensordecedoras, ni me alienara el parloteo incesante de los charlatanes. Me he capitalizado de mí mismo durante todo el día. Es un largo momento que he pasado a la escucha o en la contemplación: la Naturaleza entonces me ha dado, sin límite, todos sus colores. Para mí solo. Receptividad de la marcha: no dejo de recibir toneladas de presencia pura.

Evidentemente, hay que sopesar todo eso. A fin de cuentas, la marcha habrá sido para mí más beneficiosa que poco provechosa: lo que se me dio, se me dio en abundancia.

La diferencia entre el provecho y el beneficio estriba en que las operaciones que permiten el provecho podría hacerlas otro en mi lugar: y es a ese otro a quien le revierte la ganancia. A menos que no sea yo quien haya delegado en él, pero, con todo, la actividad provechosa siempre podría llevarla a cabo otra persona. De ahí el principio de competencia. Lo que me es beneficioso, en cambio, depende de gestos, de actos, de momentos de vida que me es imposible delegar en otros. Thoreau escribió en su correspondencia: para saber lo que hay que hacer, pregúntate, a propósito de la acción que te propones: «¿Podría hacerla otra persona en mi lugar?». Si la respuesta es sí, abandónala, a menos que sea absolutamente indispensable. Porque no forma parte de la necesidad de la vida. Vivir, en el sentido más profundo, es algo que nadie puede hacer por nosotros. En el trabajo puede sustituirnos alguien, pero no a la hora de caminar. Ese es el gran criterio.

> Si yo no soy yo, ¿quién lo será en mi lugar?[79]

Pero volvamos a nuestros cálculos. Lo que llama la atención en Thoreau no es el contenido en sí de la argumentación. Pues, después de todo, las más antiguas sabidurías ya habían proclamado su desdén por los tesoros exteriores a favor de las riquezas espirituales, o habían afirmado que la riqueza de un hombre depende de su sentimiento de no carecer de nada. Lo que impresiona aquí es la forma de la demostración. Pues Thoreau lleva lejos la obsesión del cálculo. No dice: rechacemos el cálculo económico de las cantidades en pro de una cualidad pura. Dice: calculemos, calculemos siempre. ¿Qué gano o qué pierdo exactamente? ¿Cuánta vida pura pierdo cuando me esfuerzo por ganar más dinero? Lo que les cuesta a los ricos ser ricos: trabajo, preocupaciones, desvelos, no descansar nunca. Necesitamos un techo, admite Thoreau, paredes, una cama, sillas. Pero ¿qué techo, qué utensilios exactamente? Si se desea una casa muy grande, picaportes de nácar, habrá que trabajar duro, olvidar largo rato el tiempo que hace y el

color del cielo. Mucho provecho, pues, pero que no será beneficioso para nadie. Un techo para protegerme del frío, tres sillas nada más (una para sentarme, la segunda para la amistad y la tercera para la compañía), solo una cama y una buena manta para dormir; tener todo eso no cuesta mucho, exige en el fondo poco trabajo (un poco de trabajo manual, cultivar unas pocas judías que él cambia por arroz) y rinde mucho: el tiempo restante se pueden dar larguísimos paseos (de tres a cuatro horas al día) que sacian el cuerpo, y gozar sin límite de los espectáculos gratuitos de la Naturaleza (de los animales, los juegos de luz en los bosques, las profundidades azules del lago). El cálculo ya está hecho, e invierte el ritmo de la semana laboral, religiosa: para ganar lo necesario para vivir con sencillez, basta trabajar un día a la semana. Todos los demás días de trabajo son para ganar lo inútil, lo fútil y el lujo, y devoran lo esencial. Mi casa, dice Thoreau, que hace cuentas muy exactas, me habrá costado en total algo más de veintiocho dólares.

El trabajo produce riqueza pero también miseria. La miseria en ese sentido no es lo contrario de la riqueza: es exactamente su complemento. El rico se atiborra, sin apartar los ojos del plato del vecino para ver si está más lleno que el suyo. En cuanto al mísero, se lanza sobre las migas del banquete. Juegan todos la misma partida. Simplemente, están los ganadores y los perdedores. La pobreza de la que habla Thoreau se opone tanto a la riqueza como a la miseria —riqueza de los que se alienan para tener cada vez más, miseria de los que se parten el espinazo para ganar cuatro perras —: se opone al sistema. Se trata de no jugar. No de conservar la apuesta, de ahorrar con parsimonia, de no gastar, sino de no jugar. Es una frugalidad elegida.

Frugalidad no es exactamente austeridad. Quiero decir con esto que la austeridad conlleva siempre la idea de resistir la tentación del exceso: demasiada comida, demasiada riqueza, demasiados bienes, demasiado placer. La austeridad denuncia la tendencia del placer al exceso. Se trata entonces de limitar, de recortar cantidades, de decir no. Hay en la austeridad una buena dosis de severidad, de desprecio o, mejor dicho, de miedo a los placeres. La austeridad es el rechazo a abandonarse, es prohibirse sentir demasiado por temor a verse arrastrado. La frugalidad, en cambio, es

descubrir que la sencillez satisface por completo, descubrir que se puede gozar plenamente con muy poca cosa: con el agua, una fruta y el soplo del viento. ¡Ah!, escribe Thoreau, ¡poder embriagarse con el aire que se respira!

Nos dicen: cuánto esfuerzo le cuesta al hombre adquirir bienes y riquezas. Basta verlo trabajar todos los días. Basta ver todo lo que se niega a sí mismo mientras trabaja. Hay que seguir calculando, y reconoceréis, dice Thoreau, que se avanza más deprisa andando. Pues poseer un tiro y un coche de caballos os costará días de trabajo. La distancia que recorreréis en coche en un día os cuesta varios meses de trabajo, de modo que ¡andad! Llegaréis antes, y, además, vuestros serán la profundidad del cielo y el color de los árboles.

«Hago mío lo que veo», escribe Thoreau: es decir que caminando se capitalizan todas esas emociones coloridas y esos recuerdos radiantes para las noches de invierno. Nuestros tesoros, nuestras verdaderas propiedades son la suma de las imágenes que hemos recibido y conservado.

> Vuelvo siempre a mis visiones. Es una posesión eterna, al amparo de los peligros del mundo, que guardo para los días malos[80].

Pero *es más fácil adquirir las riquezas que librarse de ellas*. El alma del poseedor se encallece, se enquista, se endurece a fuerza de estar en contacto con los bienes materiales, mientras que el corazón del mísero encoge de envidia y de rabia de no poseerlas. Para el rico resulta ya muy difícil renunciar a las comodidades —tener una silla de madera en lugar de un mullido sofá, le es imposible dormir con frío, le resulta doloroso recorrer quinientos metros a pie—. En cuanto al mísero, permanece prisionero de sus deseos de prosperidad y sigue creyendo en la riqueza.

No, decididamente la riqueza cuesta demasiado cara a demasiada gente.

Thoreau, ese grandísimo caminante (de tres a cinco horas al día, todos los días), fue todo salvo un gran viajero. Es cierto que realizó alguna que otra excursión por los bosques de Maine, por Quebec y New Hampshire. Pero la experiencia de la marcha de la que habla y que lo alimenta concierne siempre a sus largos paseos cotidianos por Concord, cuando salía

de su casa para andar, con las manos en los bolsillos. ¿Un aventurero de poca monta? Sin embargo, con ello nos advierte del gran peligro del exotismo. Son muchos los que caminan para ir lejos y contar lo que han visto *allá*: los encuentros necesariamente fabulosos, los acontecimientos forzosamente épicos, los paisajes siempre sublimes, los alimentos evidentemente extraños. Todo son hazañas: en el relato, en la aventura, en lo extremo. Y, sin embargo, el *Walden* de Thoreau habrá fascinado más que cualquier otro relato de viajes. En efecto, en esa obra se percibe una radicalidad en la conversión que vuelve insípidas las epopeyas grandilocuentes de nuestros aventureros de lo extremo. Nunca se insistirá lo suficiente en ello: no hace falta ir muy lejos para andar. El verdadero sentido de la marcha no es ir hacia la alteridad (*otros* mundos, *otros* rostros, *otras* culturas, *otras* civilizaciones), sino estar al margen de los mundos civilizados, sean los que sean. Caminar es ponerse a un lado: al margen de los que trabajan, al margen de las carreteras de alta velocidad, al margen de los productores de provecho y de miseria, de los explotadores y los laboriosos, al margen de la gente seria que siempre tiene algo mejor que hacer que acoger el tenue resplandor del sol en invierno o el frescor de la brisa de primavera.

Caminar es una cuestión no solo de verdad, sino también de realidad. Caminar es experimentar lo real. No la realidad como pura exterioridad física ni como aquello que le importa a un sujeto, sino la realidad como lo que resiste: principio de solidez, de resistencia. Caminar es experimentarlo a cada paso: la tierra resiste. A cada paso, todo el peso de mi cuerpo encuentra apoyo y rebota, toma impulso.

> En todas partes hay un fondo sólido[81].

En las subidas siempre hay que asegurar el pie: siempre se da ese instante imperceptible en el que se presiona el suelo, para saber si resiste. Y entonces, con confianza, se carga todo el cuerpo sobre un solo pie, antes de apoyar en el suelo el otro, que avanzaba en el aire. Lo que hace temblar las piernas son los caminos nevados donde el pie, al hundirse, se expone a toparse con el hielo. O los suelos demasiado anegados, pedregosos o

arenosos, pues el cuerpo tiene que sostenerse a sí mismo sin cesar, tirar de su peso hacia arriba. En esos casos no habría que caminar, sino bailar. La blandura del terreno pone nervioso al pie, lo inquieta. A la inversa, las aceras son demasiado duras: resuenan como tambores vacíos, devuelven el impacto del paso a todo el cuerpo, mientras que la tierra lo absorbe y se lo bebe. La regularidad perfecta del alquitrán de las carreteras acaba por aburrir al pie: la realidad no es tan monótona.

Algunos deciden dedicar a la escritura el mismo tiempo que dedicaron a la lectura. Thoreau, nos recuerda Emerson, se había impuesto como principio no otorgarse más tiempo de escritura que el que hubiera pasado caminando. Para evitar las trampas de la cultura y de las bibliotecas, pues, de otro modo, lo que se escribe está lleno de lo que han escrito los demás. Si además estos han escrito sobre los libros de los demás… Escribir debería ser esto: un testimonio de una experiencia muda, viva. Y no el comentario de otro libro, no la explicación de otro texto. El libro como testigo. Pero digo «testigo» en el sentido que tiene el término en el contexto de una carrera de relevos: se pasa el «testigo» a otro, y este echa a correr a su vez. Así el libro, nacido de la experiencia, remite a la experiencia. Los libros no son los que habrían de enseñarnos a vivir (ese es el triste programa de los que tienen lecciones que dar), sino los que nos dieran ganas de vivir, de vivir *de otra manera*: encontrar en nosotros la posibilidad de la vida, su principio. La vida no está entre dos libros (gestos monótonos, cotidianos, necesarios, entre dos lecturas), el libro da la esperanza de una existencia diferente. Por tanto, no debe ser lo que permite huir de la grisura de la vida cotidiana (lo cotidiano es la vida, como lo que se repite, como lo *idéntico*), sino lo que permite pasar de una vida a *otra*.

> Cuán vano es sentarse a escribir cuando aún no te has levantado para vivir[82].

Hay que buscar esa escritura de lo real: no escribir más que como prolongación de esos pasos sólidamente marcados, recalcados. Porque entonces también el pensamiento buscará solo lo que es sólido. Con ello quiero decir: escribir solo lo que se ha vivido, intensamente. No darse como base sólida nada más que la experiencia.

> Hundamos nuestros pies en el barro y fango de la opinión, los prejuicios, la tradición, el engaño y la apariencia, en ese aluvión que cubre el globo, de París a Londres, de Nueva York a Boston y a Concord, en la Iglesia y el Estado, en la poesía, la filosofía y la religión, y lleguemos así hasta un suelo duro y rocoso que podamos llamar *realidad*, y del que podamos decir: esto, sin duda, es[83].

Cuando se camina, la realidad no es únicamente la solidez del suelo, sino también la prueba de nuestra propia consistencia. Thoreau insiste en ello repetidas veces: en la marcha también se trata de *nuestra* realidad. Pues caminando el hombre no se siente *en la Naturaleza*, sino *natural*. No se trata aquí en absoluto de «comunión» ni de «fusión». Esas expresiones casan más con las grandes experiencias místicas, en las que el pensamiento se cumple y desvanece a la vez en un Todo. No, en la marcha es más una cuestión de *participación*: siento en mí lo vegetal, lo mineral y lo animal. Me siento hecho de la misma madera que el árbol cuya corteza toco al pasar, del mismo tejido que las altas hierbas que rozo, y mi respiración entrecortada, cuando me detengo, se acompasa con el jadeo de la liebre que de pronto hace un alto delante de mí.

Esta prueba de realidad recobrada a lo largo de todo el día, gracias a la solidez del suelo, a la consistencia de mi ser reflejada en la espesura que me rodea, se corona, en mí, con una plenitud de confianza. Se suele decir que caminar te «vacía la mente». Al contrario: andar te llena el espíritu de una consistencia distinta. No la de las ideas o las doctrinas, no en el sentido de una cabeza atiborrada de frases, citas y teorías, sino llena de la presencia del mundo. Esa presencia, al andar, se ha ido depositando en el alma a lo largo de todo el día, a aluviones regulares. Y cuando llega la noche, apenas necesitamos pensar, solo respirar, cerrar los ojos y sentir en el cuerpo las capas de paisajes que flotan y se recomponen: el color del cielo, el brillo de las hojas, el perfil enmarañado de las colinas. Lo que aquí llamamos «confianza» no es esperanza sólida, sino más bien una certeza muda. Así, el hombre que camina todo el día, cuando anochece se siente seguro de sí mismo.

Esta confianza tiene su origen también en las energías matinales. En toda su obra, Thoreau quiere creer en las mañanas, o mejor dicho: es la mañana la que nos hace creer. Siempre hay que partir al alba cuando se

camina. Para acompañar la salida del sol. Y en esa hora indecisa, esa hora azul, se siente como el balbuceo de la presencia. Andar por la mañana significa reconocer la pobreza de nuestra voluntad, en el sentido de que querer es lo contrario de acompañar. Quiero decir que seguir paso a paso una mañana que nace es todo salvo un arranque brusco, un giro brutal, una decisión. La evidencia del día se impone despacio. Pronto se levantará el sol y todo dará comienzo. Las durezas de las conversiones voluntarias, solemnes, locuaces, traicionan su fragilidad. El día nunca empieza como un acto de voluntad: empieza con una certeza sin inquietud. Caminar por la mañana es comprender la fuerza de los comienzos naturales.

> Mide tu salud por la simpatía con que miras la mañana[84].

En Thoreau, el amor a las mañanas se hace patente en su exaltación de la primavera, cuando cuenta por ejemplo cómo, en abril, los hielos de la laguna de Walden se funden, se quiebran, se hunden bajo el empuje de las energías nuevas, cómo se abren vías y se inventan caminos por el río. Pero, sobre todo, lo que encuentra en ciertas mañanas y en todas las primaveras es el principio de una renovación de lo eterno.

> El año empieza con una esperanza más joven que nunca[85].

La eterna juventud de la esperanza verdadera es la de no estar sometida a ninguna condición, ninguna verificación, ninguna prueba: es saber que hay más en la forma de la esperanza que en su contenido. Pues la esperanza, fundamentalmente, no quiere saber nada: la esperanza cree. Creer, esperar, soñar, más allá de toda experiencia, de toda lección y de todo pasado. La Naturaleza no tiene historia: su memoria no abarca más de un año. Lo que Thoreau llama la experiencia de la primavera es verse arrastrado por la corriente de una afirmación pura, de un impulso salvaje, donde no cuenta nada más que el deseo de vivir. Experiencia también, como él dice, de la inocencia: todo vuelve a empezar, todo comienza de nuevo, y, junto con la carga de la noche, la luz arrastra consigo también la del pasado.

> En una agradable mañana de primavera quedan perdonados todos los pecados de los hombres[86].

Cuando se camina en primavera, o al alba, se está alerta, con la mente puesta en el día que comienza, y solo importa esa afirmación lenta. El caminante tampoco tiene historia: es un equipaje demasiado pesado para el viaje. Cuando se camina por la mañana, no se tiene ningún recuerdo. Solo la alegría de la confianza: el día atravesará las capas de la noche.

> El sol no es sino una estrella de la mañana[87].

En los orígenes de la mañana está el oeste. Para Thoreau, el sol sale siempre por el oeste. Es nuestra memoria lo que está al este: el este es la cultura y los libros, la historia y las antiguas derrotas. No hay nada que aprender del pasado, porque en ese caso aprender es repetir antiguos errores. Por ello no hay que confiar en las personas mayores, no hay que basarse en su supuesta experiencia, que nunca es más que la pesada masa de sus errores repetidos. Solo hay que confiar en la confianza misma: en la juventud. Al oeste se encuentran los orígenes del porvenir.

> Nosotros vamos al este a comprender la historia y a estudiar las obras de arte y de la literatura, rehaciendo los pasos de la raza; al oeste, nos dirigimos como hacia el futuro, con espíritu de iniciativa y aventura[88].

El oeste es un yacimiento, es la preparación del futuro, una fuente de existencia, lo no empezado, lo siempre nuevo. Pero el oeste es también lo salvaje: *the Wild*. Lo salvaje es la Naturaleza no explotada, virgen, la fuerza primigenia, inhumana (lo no académico: pocos poetas saben, dice Thoreau, pintar «la vertiente occidental de las montañas»), pero también es la parte rebelde y no amaestrada que hay en nosotros, lo que en nosotros no ha renunciado a vivir, la afirmación pura. Cuando Emerson escribía a propósito de Thoreau que era el más americano de los americanos, pensaba probablemente en eso: en esa fascinación por un salvajismo primitivo convertido en el origen del porvenir. El porvenir está al oeste, dice Thoreau: solo podrá desbloquearse, abrirse, volver a ser posible mediante una

inmersión en lo salvaje, una confrontación. Quizá radique ahí la diferencia entre la utopía americana y la fantasía europea de lo salvaje. Para nosotros, lo salvaje tiene un valor de origen: es una falla inmemorial, siempre abierta, un punto de inicio oscuro. Es lo ancestral a lo cual se puede querer volver, que a veces resurge, pero que es nuestro pasado definitivo. Para el americano Thoreau, lo salvaje se sitúa al oeste: delante de él. Es la posibilidad del porvenir. Lo salvaje no es la noche de nuestra memoria, sino la mañana del mundo y de la humanidad.

> El oeste del que hablo no es sino otro nombre de lo salvaje; y a lo que quería llegar es a que la Naturaleza salvaje es lo que preserva el mundo[89].

Por ello, caminar es terminar al fin con las informaciones, lo que llamamos, sin duda irrisoriamente, las «nuevas». Lo propio de las «nuevas» es hacerse «viejas» nada más enunciarse. Mientras estemos atrapados en el ritmo, dice Thoreau, estaremos atrapados en la cadena: querremos conocer la siguiente nueva. El auténtico desafío, sin embargo, no es saber lo que ha cambiado, sino acercarnos a lo que es siempre *eternamente nuevo*. Por ello hay que cambiar la lectura del diario de la mañana por un paseo. Las noticias se reemplazan, se confunden, se repiten, se olvidan. Es cierto que en cuanto uno camina, todo ese ruido, esos rumores…, todo se desvanece. ¿Qué hay de nuevo? Nada, la eternidad tranquila de las cosas, siempre renovada.

Esta existencia que llevó Thoreau —existencia de rechazo (cuenta Emerson que su primera reacción a cualquier solicitud era decir «no», siempre le era más fácil negarse que aceptar), pero también de elecciones radicales: no trabajar más que lo necesario, caminar largo rato todos los días, no dejarse atrapar en el juego social— no tardó en ser considerada por los demás (los biempensantes, los laboriosos, los poseedores) como propiamente extravagante. Sin embargo se confundía con una búsqueda de verdad y de autenticidad. Pero buscar lo verdadero es ir más allá de las apariencias. Es denunciar las costumbres, las tradiciones y la vida cotidiana como lo que son: convenciones, hipocresías y mentiras.

> Antes que el amor, el dinero y la reputación, denme la verdad[90].

Una vida verdadera es siempre una vida distinta, una vida diferente. La verdad conlleva ruptura, está al oeste: para reinventarse hay que encontrar en uno mismo, bajo el hielo de las certezas recibidas y de las opiniones inmóviles, la corriente de lo salvaje: la corriente que bulle, se escapa y se desborda. Somos prisioneros de nosotros mismos. Se habla de la tiranía de la opinión pública, pero no es nada, dice Thoreau, comparada con la opinión personal. Estamos enredados en nuestros propios juicios. Caminar, para Thoreau (hacia el oeste, pero siempre se va hacia el oeste cuando se camina bien), no es encontrarse uno mismo, sino darse siempre la posibilidad de reinventarse.

> Comenzar a vivir una vida verdadera es comenzar un gran viaje[91].

Cuentan que, en sus últimos días, acudió un sacerdote a la cabecera del agonizante Thoreau para llevarle el consuelo de la religión, y le habló del otro mundo, del más allá. A lo que, con una débil sonrisa, Thoreau respondió: «Por favor, con un solo mundo ya tengo bastante».

ENERGÍA

En su obra *Un paseo de invierno*, Thoreau trazaba el retrato del caminante de la estación fría. Cuando uno sale por la mañana a una atmósfera glacial, dice —los caminos están cubiertos de nieve, los árboles extienden por todas partes sus largos y escuálidos brazos blancos—, y se introduce en ese inmenso algodón helado, entonces se anda deprisa y bien, para guardar el calor y, precisamente, notar el calor del cuerpo. La dicha que se siente al andar en medio del frío nace también de sentir ese pequeño fuego que arde en el pecho.

> En la naturaleza hay un fuego subterráneo y adormilado que nunca desaparece, y que ningún frío puede congelar. […] Este fuego subterráneo tiene su altar en el pecho de cada hombre; pues en el día más frío y en la colina más inclemente el viajero abriga entre los pliegues de su capa un fuego más tibio que el que arde en ningún hogar. Un hombre sano, en realidad, es el complemento de las estaciones, y, en invierno, lleva el verano en su corazón. Allí está el sur[92].

La primera energía que se siente al andar es la propia, la del cuerpo en movimiento. No se trata de una explosión de fuerza, sino más bien de una irradiación continua y sensible.

Los indios americanos, cuya sabiduría Thoreau admiraba, consideraban la Tierra misma como una fuente sagrada de energía. Tenderse sobre ella permitía el descanso, sentarse directamente sobre el suelo daba más sabiduría durante las asambleas, andar sintiendo su contacto hacía más fuertes a los hombres, más resistentes. La Tierra, inagotable pozo de fuerza: porque es la Madre original, la nodriza, pero también porque encierra en su seno a todos los ancestros muertos. Es el elemento de la transmisión. Así, en lugar de elevar las manos al cielo para implorar la gracia de las

divinidades celestes, el indio americano prefiere andar descalzo sobre la tierra.

> [El indio lakota] amaba la tierra y todas las cosas de la tierra, y su apego aumentaba con la edad. Los ancianos estaban —literalmente— enamorados del suelo y no se sentaban ni se tendían a ras de suelo sin el sentimiento de acercarse a las fuerzas maternas. La tierra era suave al tacto, y les gustaba quitarse los mocasines y caminar descalzos sobre la tierra sagrada. Sus tipis se elevaban sobre esa tierra de la que estaban hechos sus altares. El pájaro que volaba en el aire se posaba en ella, y la tierra sostenía, sin desfallecer, todo lo que en ella vivía y crecía. El suelo aplacaba, fortalecía, lavaba y curaba. Por ello los ancianos indios preferían estar de pie en el suelo antes que permanecer separados de las fuerzas de vida. Sentarse o tumbarse les permitía pensar con mayor profundidad, sentir con mayor viveza; contemplaban entonces con mayor claridad los misterios de la vida y se sentían más cerca de todas las fuerzas vivas[93].

A fuerza de apoyarse en la tierra, de sentir su gravedad, de descansar en ella a cada paso, andar es como una inspiración de energía continua. Pero no transmite solo su fuerza a la manera de un rayo que subiera por las piernas, sino también mediante la coincidencia de las circulaciones. Andar es un movimiento: el corazón late más deprisa, su movimiento se amplifica, la sangre circula más rápido, más fuerte que en reposo. Y los flujos de la tierra se hacen eco unos a otros. Transportan y se responden.

Una última fuente de energía, además del corazón y de la tierra, son los paisajes. Llaman al caminante, le exhortan: está en su casa, y las colinas, los colores y los árboles lo sostienen. El encanto de un camino serpenteante entre las colinas, la belleza de los viñedos en otoño, como estolas doradas y purpúreas, el brillo plateado de las hojas de olivo sobre un cielo estival y resplandeciente, la inmensidad de los glaciares perfectamente recortados. Todo ello traslada, arrastra, nutre.

PEREGRINACIÓN

La marcha no es solo un paseo incierto, un vagabundear solitario. Ha tomado a lo largo de la historia formas codificadas que establecían su desarrollo, su conclusión y su finalidad. La peregrinación es una de esas grandes formas culturales.

El primer significado de *peregrinus* es el de extranjero, exiliado. Originariamente, el peregrino no es el que va a alguna parte (Roma, Jerusalén, etcétera), sino ante todo el que *no está en su casa allí donde camina*. De otro modo es un caminante que toma el aire y da unos pasos por el entorno, para hacer la digestión; o el propietario que, los domingos, recorre a pie sus posesiones. Pero el peregrino, en cambio, no está nunca en su casa allí donde camina: es un extranjero. Así también, dicen los padres de la Iglesia, estamos nosotros en la tierra, como en país de tránsito, y habría que ver siempre nuestra casa como el refugio de una noche, nuestros bienes como un petate del que liberarse, y nuestros amigos, como personas conocidas al borde de los caminos. Un puñado de palabras sobre el tiempo que hace, algunos apretones de mano, y buenas noches: «Buen viaje». Todo hombre aquí en la tierra es un peregrino, dicen los padres de la Iglesia: su vida entera es un exilio, pues aquí abajo no ha alcanzado su verdadera morada, ni la alcanzará jamás. Y la tierra entera es un refugio improvisado. El cristiano pasa por la vida como el caminante por cualquier país: sin detenerse. Consideremos, por ejemplo, estos versos en el canto del peregrino del Camino de Santiago:

> Compañero, hemos de caminar
> sin hacer permanencia.

Quizá los monjes llamados «giróvagos» exaltaban particularmente nuestra condición de extranjeros eternos: andando sin cesar de monasterio en monasterio, sin domicilio fijo… No han desaparecido todos; al parecer quedan algunos en el monte Athos: recorren toda su vida los estrechos senderos de las montañas, dando vueltas, y duermen al caer la noche allí donde les han llevado sus pasos; se pasan la vida mascullando oraciones mientras caminan todo el día, sin destino ni meta, aquí o allá, al azar de los cruces de caminos, dando vueltas y vueltas, sin ir a ninguna parte, ilustrando mediante ese eterno caminar su estado de extranjeros definitivos en el mundo de aquí abajo. Pero los giróvagos no despiertan muchas simpatías. Se tilda a estos nómadas perpetuos de aprovechados, de vagabundos, y ese modo de vida errante será condenado. San Benito en particular impone la «estabilidad monástica» y afirma que la condición de eterna peregrinación (*peregrinatio perpetua*) del creyente es una simple metáfora, una metáfora que no hay que agotar en los caminos sino profundizar en el desapego de la oración y la contemplación monásticas. Varios siglos antes, los padres del desierto (sobre todo los de Egipto) ya se habían preocupado de distinguir el peregrino del eremita. Había que exaltar por supuesto la *xeniteia* (la condición de extranjería en el mundo), pero sin ponerla de manifiesto mediante un vagabundeo sospechoso: basta el simple retiro contemplativo.

La *peregrinatio perpetua* subraya el movimiento de partir, de arrancarse de un lugar, de renunciar. Así, Cristo invitaba a sus discípulos a seguirlo: dejar mujeres e hijos, abandonar tierras, negocios y estatus, para caminar, acompañar, llevar la buena nueva («Cuanto tienes véndelo y dáselo a los pobres […]; luego, ven y sígueme»[94]). Y, mucho antes que él, está el gesto de Abraham: abandonarlo todo («Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré»[95]). Caminar es una conversión, una llamada. También se anda para acabar con todo y desarraigarse: acabar con el fragor del mundo, la acumulación de las tareas y el desgaste. Y nada mejor para olvidar, para no estar más *aquí*, que el gran tedio de los caminos, la monotonía sin límites de los senderos forestales. Caminar, desapegarse, partir, abandonar.

En cuanto se camina de verdad, día tras día se enfrenta uno a toda una serie de despedidas. Nunca se está muy seguro de regresar aquí o allá. Esta condición de partida alimenta la intensidad de la mirada. Esa mirada atrás cuando se sube un puerto de montaña, antes de que el paisaje cambie por completo. O bien en el momento de partir, por la mañana, cuando se mira por última vez el refugio (su masa gris y los árboles detrás). Uno se vuelve una última vez. Pero esa mirada inquieta no quiere tomar, retener, conservar: más bien quiere dar, dejar un poco de su luz a la presencia obstinada de las rocas y las flores. Quien camina, por ejemplo, por glaciares sin nombre, cielos sin mañana y praderas sin historia esparce esquirlas cortantes de su mirada, que se clavarán en las cosas. Si camina es para hendir la opacidad del mundo.

El peregrino no es solo una metáfora de la condición humana. Hay que considerar también su existencia concreta, estatutaria, histórica. Como sabemos, durante toda la Edad Media constituye un personaje concreto, distinto, bien diferenciado. Ser peregrino es un estatus jurídico. A la condición de peregrino se accede oficial, ritual y públicamente con ocasión de una misa muy solemne, después de la cual el obispo bendice los atributos tradicionales del caminante: el bordón (largo bastón con punta metálica que le servirá tanto para caminar como para defenderse de los perros y otros animales), así como unas alforjas para guardar en ellas el pan del día y los documentos esenciales. Ese morral debía ser pequeño (pues lo esencial de los recursos proviene de la fe en Dios), de piel de animal (para recordar la mortificación), y estar siempre abierto porque el peregrino está dispuesto a dar, a compartir, a cambiar. Al peregrino se lo reconoce también por su sombrero de ala ancha —levantada por delante para colgar en ella una concha si vuelve de Santiago—, su túnica corta y su capa envolvente. El obispo o el párroco entrega al peregrino, con ocasión de la misa que lo instituye como tal, una carta de protección que le servirá de salvoconducto durante su viaje y le permitirá alojarse en distintos monasterios u hospicios que encontrará al borde del sendero, y que debería protegerlo de los salteadores de caminos, que se exponen a un castigo superior si se atreven a asaltar a un caminante consagrado. La ceremonia es muy solemne y grave, pues esa partida es como una pequeña muerte. Para llegar hasta Roma o

Santiago de Compostela, por no hablar de Jerusalén, habrá que contar muchos meses, sin tener la certeza de regresar. El peregrino podía sucumbir al cansancio, hallar una muerte violenta a manos de bandidos, ahogarse o despeñarse por un precipicio. Por ello, antes de partir, debía haber hecho las paces con sus viejos enemigos, haber resuelto todas sus diferencias e incluso haber hecho testamento.

Pero, entonces, ¿por qué partir si la condición es tan penosa? Los motivos son muchos. Ante todo para aumentar la devoción y dar testimonio de fidelidad a Dios. *Devotionis causa*. Porque más allá de la primera *peregrinatio* (la condición humana de errancia en este valle de lágrimas) se le da a la peregrinación una meta precisa, un destino final, irradiante: la visita de un santuario. Los grandes lugares de peregrinación son naturalmente aquellos donde descansan los apóstoles, donde yace enterrado algún santo: Santiago en Compostela, san Pablo y san Pedro en Roma, el sepulcro vacío de Cristo en Jerusalén (y más modestamente: san Martín en Tours, las reliquias del arcángel Miguel en el monte Saint-Michel). La peregrinación es un testimonio de fe. De hecho, es una ascesis continua por la humildad de la marcha, y se acompaña incluso de ayunos frecuentes y continuas oraciones.

Pero emprender una peregrinación podía constituir también una expiación de faltas muy graves. Si un fiel o un clérigo confesaba un pecado terrible que pesara sobre su conciencia, una blasfemia enorme o incluso un homicidio que hubiera escapado a la justicia humana, la penitencia podía consistir en una peregrinación, más o menos distante en función de la gravedad del crimen. Algunas jurisdicciones civiles impusieron también durante la Edad Media, como castigo a crímenes graves (parricidios, violaciones, etcétera), una peregrinación distante que presentaba la ventaja de alejar al culpable. Por último, en su época los tribunales de la Inquisición no se privaron de imponer a los herejes este exilio provisional. Si la peregrinación pudo constituirse como castigo es porque conllevaba una dimensión indiscutible de sufrimiento, sobre todo porque podía acompañarse de disposiciones específicas: caminar descalzo o trabado, llevar anillas metálicas en los brazos o en el cuello, cuyo acero (a menudo forjado con el arma del crimen), tras meses de cansancio y de sudor,

terminaba a veces por romperse. Aun sin esas terribles condiciones, sufrir durante largos meses la lluvia, el frío o las quemaduras del sol (pues el peregrino está absolutamente *expuesto*) podía llegar a ser un auténtico calvario. Ayer como hoy, los pies acaban por convertirse en una fuente inagotable de sufrimiento: heridas supurantes, dolorosas ampollas… El ritual del lavado de pies del peregrino, en el momento de su llegada al monasterio, aparte de presentar una dimensión de humildad crística, recuerda que los pies eran objeto de cuidados por excelencia.

Además de para dar testimonio de fe y expiar los pecados, se camina también para pedir algo. Si se tiene un pariente, un hijo o un amigo enfermo, o está uno mismo aquejado de una dolencia grave, se parte en peregrinación para pedir la intercesión de un santo yendo hasta su tumba, como si la sola oración fuera insuficiente y hubiera que dirigir la plegaria de manera más directa, para que resuene en la tumba. Pero para ello hay que caminar mucho tiempo antes, con el fin de acercarse al lugar sagrado purificado por el afán y el esfuerzo. Pues el cansancio purifica, destruye el orgullo, y ello hace la oración más transparente. Llegados así a las puertas del lugar sagrado, expresamos nuestra petición con la humildad de la que dan fe los pies doloridos y la ropa llena de polvo. O, si el enfermo es el propio peregrino, este se aproxima cuanto puede a la tumba del santo y se aferra a ella el mayor tiempo posible, de manera que una gran parte de su cuerpo esté en contacto con el relicario. Luego permanece tendido cerca, con la esperanza de que el poder irradiante del lugar insufle durante la noche al cuerpo enfermo una fuerza que lo regenere.

Mediante la peregrinación, se trata por último de agradecerle a Dios una gracia concreta que se haya recibido, una salvación otorgada, un don concedido, la salud recuperada. Descartes, por ejemplo, por haber tenido la iluminación de su método, llevó a cabo una peregrinación al santuario de la Virgen de Loreto, en Italia. Más modestamente, miles de fieles que un día rezaron a Dios para que los auxiliara, a ellos mismos o a sus allegados, y a los que les fue concedido su deseo, emprendieron camino hasta el lugar santo más cercano para expresar su gratitud.

Sin embargo hay que atenuar un poco las imágenes, relativizar las leyendas. Suele representarse al peregrino como un caminante solitario,

bastón en mano, vestido con un simple hábito. Retumban los truenos, la lluvia deja caer sus pesadas cortinas. Al caer la noche, llama a la puerta de los monasterios, un portón inmenso iluminado por el brusco destello de los relámpagos, piedras monumentales. En realidad, y por motivos de seguridad, las peregrinaciones se realizaban en pequeños grupos, y a menudo a caballo, sobre todo cuando las distancias eran enormes. Pero ello no obstaba para que hubiera que desmontar en cuanto la meta se hacía visible, en cuanto se adivinaba la aguja del campanario de la iglesia o la silueta de la torre de una catedral. Había que terminar a pie. La necesidad de terminar a pie incluye varias lecciones. Ante todo, recuerda la pobreza de Cristo. Humildad: el que camina es pobre entre los pobres. El pobre no tiene más riqueza que su propio cuerpo. El caminante es hijo de la tierra. Cada paso es testigo de la ley de la gravedad, cada paso da testimonio del apego y golpea la tierra como un sepulcro definitivo, prometido. Pero también está el hecho de que la marcha es dura, exige un esfuerzo reiterado. No se aborda bien un lugar sagrado más que habiendo sido purificado por el dolor, y caminar exige un esfuerzo repetido indefinidamente.

*

Para los cristianos, los grandes caminos son ante todo los de Roma o Jerusalén. Desde el siglo III, Jerusalén es para ellos la peregrinación absoluta, en cuanto realización de la presencia: pisar el suelo que el mismo Jesucristo ha pisado (*in loco ubi steterunt pedes eius*, como dice el salmo), volver a recorrer el vía crucis, ser apresado por el mismo paisaje, acercarse a la madera de la Cruz, asomarse a la cueva en la que hablaba a sus discípulos. Pero las grandes agitaciones políticas y sociales hacen el camino siempre más difícil. Roma no tarda en ofrecer un destino más seguro. Allí descansan dos apóstoles esenciales (Pedro y Pablo). Inmediatamente, Roma se vuelve sagrada: ombligo y corazón de la Iglesia católica instituida. Realizar la *peregrinatio romana* era un acto de sumisión perfecta, un homenaje de adhesión total a la Iglesia en la plenitud de su misión histórica. Y, desde 1300, se decretan grandes años de jubileo, durante los cuales ir a Roma, efectuar allí un recorrido establecido de santuario en santuario (la

basílica de San Pedro, San Juan de Letrán, San Pablo Extramuros…) otorgaba al peregrino la remisión total de sus pecados. Lugar de testimonio, pues, pero también de salvación.

Santiago de Compostela es el último destino importante. Cuentan de Santiago —uno de los tres apóstoles preferidos de Cristo, primero de los apóstoles mártires, decapitado por orden de Herodes— que sus discípulos lo transportaron en una embarcación que encalló en las playas de Galicia. Allí, estos llevaron a tierra con sumo cuidado la pesada sepultura de mármol, donde quedó olvidada… Hasta el día en que a un ermitaño llamado Pelayo se le aparecen unos ángeles en sueños que le descubren el emplazamiento exacto de la tumba mientras, a la vez, todas las noches el cielo indica una dirección con una hilera de estrellas. Sobre la sepultura redescubierta se construirá un santuario, después una iglesia y, por fin, una catedral. La visita al santo se convertirá en una de las peregrinaciones más famosas, y pronto ocupará su lugar junto a Roma y Jerusalén.

Para explicar el increíble desarrollo de este destino, surgido tardíamente, se invocan razones de comodidad. Por supuesto, se trataba de un santo importante, pero, sobre todo, su tumba era quizá de más fácil acceso (puertos de montaña más accesibles, regiones tranquilas) que las de san Pedro o san Pablo (aunque la distancia, desde el norte, fuera más o menos la misma), y en cualquier caso desde luego estaba más cerca que Jerusalén. Otras razones, más misteriosas y poderosas, explican el éxito de la peregrinación jacobea: es el esplendor mismo del camino y del relato. En el caso de Roma y Jerusalén, ambas ciudades poseen una intensidad mística tal que el camino para llegar hasta ellas nunca puede ser más que una larga serie, casi indiferente, de señales, de mediaciones. El lugar en sí irradia de tal manera que quema la singularidad de las etapas que llevan hasta él. Tanto más cuanto que, *in situ*, se establece también un recorrido. En Roma, por ejemplo, se va de la basílica de San Pedro a San Juan de Letrán, de San Pablo Extramuros a Santa María la Mayor, de la Santa Cruz de Jerusalén a San Lorenzo Extramuros. Se visitan las catacumbas: largos pasillos donde se alinean las tumbas de los primeros mártires. Así pues, tras el más largo camino rectilíneo, el verdadero recorrido sagrado se lleva a cabo en la Ciudad Eterna.

En Jerusalén ocurre incluso algo más: los cristianos deben recorrer las etapas de la Pasión. Tras orar en el templo del Santo Sepulcro, hay que recorrer el vía crucis (*Via dolorosa*); subir, al este de la ciudad, al monte de los Olivos, testigo de la agonía de Cristo; pasear por el huerto de Getsemaní, el de la última noche; llegar hasta el Cenáculo, al otro lado de las murallas, en la colina de Sion, al pie de la cual una iglesia señala aún el lugar en el que san Pedro negó tres veces a Cristo. Más allá, se puede todavía seguir camino hacia Belén, a dos horas de marcha, y más lejos, hacia el norte, alcanzar las orillas del lago Tiberíades, escenario de la infancia de Jesús; ir en Nazaret a la cueva de la Anunciación. Tanto en Roma como en Jerusalén, la auténtica peregrinación empieza *in situ*.

En Santiago solo hay una catedral, que resplandece con un fulgor solitario, único como el sol y como el término de la peregrinación. Se la divisa desde el Monte del Gozo, y hace gritar de júbilo al peregrino exhausto, que enseguida desmonta si va a caballo o se descalza si marcha a pie, pues hay que llegar más humilde todavía. Llegar a Santiago es llegar verdaderamente *al término*. De hecho, ¿no ha contribuido también a su magia la situación geográfica de Santiago de Compostela: situado en el extremo occidental de Europa (caminar, dice Thoreau, es ir hacia el oeste), al final del mundo (*finis terrae*: más allá se extendía un mar que durante mucho tiempo pareció definitivo)? Para ir hacia Santiago había que acompañar imperturbablemente el movimiento del sol.

No se habla del camino de Roma o de Jerusalén como se habla de los caminos de Santiago. La intensidad mística de la tumba no es tan fuerte ni tan resplandeciente como para sumir en la noche el largo camino que llega hasta ella. Al contrario, lo ilumina. Santiago de Compostela corona el viaje, pero no lo anula. Lo que precisamente explica el éxito de esta peregrinación es tanto el camino en sí como el destino final. La grandeza mística de la peregrinación de Galicia estriba en que supo sacralizar el camino tanto como el santuario. El camino, o más bien *los* caminos. ¿Qué camino tomar, qué aventura? La invención de Santiago de Compostela fue la de instituir caminos trazados, con etapas establecidas y visitas obligadas: cuatro caminos principales, e innumerables caminos secundarios. Cuando se partía desde Vézelay, tras recogerse ante la tumba de María Magdalena —y

derramar lágrimas para aquella que, con las suyas, bañó los pies de Cristo —, se iba hasta Noblat, al sepulcro de san Leonardo, «liberador de los que están sentados en las tinieblas»; partiendo desde Tours, donde se encuentra el cuerpo de san Martín, hay que parar en Angely, donde descansa la cabeza venerable (*venerandum caput*) de san Juan Bautista, y de allí ir a Saintes, para postrarse junto al cuerpo de san Eutropio, asesinado por ciento cincuenta verdugos; desde Sainte-Marie-du-Puy (*via Podensis*), se iba a venerar el cuerpo de santa Fe, virgen y mártir, en Conques; partiendo desde la tumba de san Gil se visita el cuerpo de san Saturnino, en Toulouse… Así, la «Guía del peregrino de Santiago», obra del siglo XII incluida en el *Codex Calixtinus*, nos muestra otros tantos itinerarios que van del cuerpo de un santo al cuerpo de otro santo, todos taumaturgos y sanadores; de tumba en tumba, todos autores de insignes milagros. Y esta reiteración de la presencia santa se reforzaba con paralelos arquitectónicos: las grandes iglesias de la peregrinación se asemejan todas. Son hermanas en el camino de Santiago. Caminos sembrados de santuarios que se hacen eco unos a otros, pero también de monasterios que ofrecen al peregrino una noche de albergue y alimento, así como hospicios para acoger a los exhaustos y ofrecerles a veces el último consuelo; y caminos también que fueron quizá otros tantos capítulos de un gran libro. Joseph Bédier, un historiador de la literatura medieval, dijo: «En el principio era el camino…». En el principio, quería decir, del relato, del romance, del poema épico. En el principio de nuestra literatura se encontrarían, pues, los caminos de la peregrinación. Su tesis era que allí nacieron las canciones de gesta, en el polvo de los caminos de Santiago. La peregrinación era larga. Los peregrinos se detenían para pasar la noche, y en las veladas se contaban la versión épica que quizá habían oído otra noche. Se añadían así otros episodios, se yuxtaponían secuencias, hasta componer al fin un solo y larguísimo poema, fijado después por escrito. Ese era el milagro de Santiago de Compostela: haber completado el milagro del santo Mayor (*Primus ex Apostolis*, dice el canto de marcha) con el del camino.

REGENERACIÓN Y PRESENCIA

En el fondo de toda peregrinación hay una utopía y un mito: mito de la regeneración y utopía de la presencia. Me gusta pensar que si Santiago representa tan bien las virtudes de la peregrinación es también porque se lo considera el primer testigo de la Transfiguración de Cristo. La transformación interior es el ideal místico del peregrino: hay que volver absolutamente *cambiado*. Esta transformación aparece asimismo en el léxico de la regeneración, de ahí que muchas veces, en los alrededores de los lugares sagrados, haya una fuente, un arroyo o un río: elemento lustral en el que sumergirse para reemerger purificado, como lavado de uno mismo —podemos recordar aquí la peregrinación de los hindúes a las fuentes del Ganges—.

Como ejemplo de esta utopía del renacimiento a través de la marcha, podemos citar la peregrinación al Kailash, en el Tíbet, un monte espléndidamente aislado, una cúpula de hielo sobre una meseta inmensa, y que constituye, para muchas religiones orientales, un lugar sagrado: el centro del universo[96]. El punto de partida pueden ser las grandes llanuras de la India. Se recorren varios cientos de kilómetros, atravesando las cordilleras del Himalaya, alternando los puertos helados y los bajos y asfixiantes valles. El camino es agotador y presenta todas las dificultades y los riesgos de las montañas: senderos muy escarpados y precipicios. A lo largo del camino, uno pierde poco a poco su identidad y sus recuerdos, para no ser ya más que un cuerpo que camina interminablemente.

Tras cruzar un puerto se llega por fin al valle del Puyrang. El paisaje cambia bruscamente: una mineralidad brillante, transparente. Atrás quedaron las rocas oscuras coronadas por picos nevados, atrás quedaron los bosques de abetos negros con jirones de blancas brumas. No queda más que

la simple oposición de cielo y tierra. Un paisaje de inicio del mundo, un desierto gris, verde y beis. El peregrino, vaciado de su historia, cruza esa transparencia árida, pero divisa ya, a lo lejos, una nueva cadena de montañas, regular y resplandeciente. Ya no es nada entonces, y avanzar serpenteando entre esos lagos negros, esas colinas doradas y esa tierra de plomo es su lección de las tinieblas. Hay que cruzar un último puerto para llegar por fin a la Tierra de los Dioses. El ánimo se fortalece al disfrutar del increíble espectáculo de una cúpula blanca que se abandona a la vista, posada como un sol de hielo en el crepúsculo, inmóvil: es la cumbre del Kailash, que se yergue, guía y llama. Por fin se supera el puerto del Gula, a más de cinco mil metros, y ahí la impresión sobrecoge, como un relámpago que dura y se sume en el alma: de pronto, la inmensidad, definitiva. Abajo se extiende un lago de un azul profundo (el Manasarovar). Y por fin el Kailash se ofrece a la vista en su masa enorme, serena y plena. El aire es de tal pureza que todo resplandece. La montaña sagrada está ahí, frente al caminante, ombligo de la tierra, eje del mundo, centro absoluto. Y el peregrino, enfrentado al vértigo de esta visión, se siente a un tiempo vencedor y vencido. Todo paisaje absolutamente grandioso a un tiempo abate e insufla una energía victoriosa a quien lo ha conquistado caminando. Dos impulsos recorren el cuerpo a la vez: proferir un grito de victoria y desplomarse llorando. Porque el caminante domina la montaña con la mirada, pero esa visión al mismo tiempo lo aplasta. La vibración increíble que lo sacude proviene de ese doble impulso contradictorio. Pero también, para el peregrino de Kailash, la despersonalización llevada a cabo durante meses ha dado paso a un vacío que se colma bruscamente: ¡está ahí, ahí de verdad, aquí, justo delante de mí! Y ese sentimiento se exacerba con la presencia de miles de pequeños montículos en torno (tres, cuatro, cinco piedras que forman una pequeña pirámide), testimonios de miles de peregrinos que, como él, han conocido la extenuación y el éxtasis. La impresión de presencia que emana de esas innumerables ofrendas minerales, como flores eternas en el suelo, es enorme: produce como una vibración, porque cada una parece esbozar un gesto, como si se estuviera rodeado de fantasmas.

Todavía queda rodear la montaña sagrada, y eso requiere varios días: en efecto, el rito oriental impone dar la vuelta, rezando, al lugar santo (circunvalación), y el Kailash es como un templo natural, un monumento sagrado esculpido por los dioses en el hielo. Pero, sobre todo, el peregrino aún tiene que afrontar una última prueba: cruzar el puerto Dolma, a 5.800 metros, que permite el descenso a los valles. Una vez que ha subido hasta esas alturas inhumanas, heladas, el peregrino se detiene, se tiende como agonizando sobre las piedras, y piensa en todos aquellos a los que no ha sabido amar, rezando por ellos, reconciliándose con su pasado antes de abandonarlo definitivamente. Después baja al lago de la Compasión (el Gauri Kund, de color esmeralda) a limpiarse de su identidad y de su historia. Es el final del ciclo. El peregrino, sin embargo, no renace a sí mismo sino al desapego de sí, a la indiferencia al tiempo y a la benevolencia universal.

Inherente a la peregrinación es también la utopía de un renacimiento cósmico. Esto es particularmente cierto en el caso de la gran marcha del peyote que lleva a cabo el pueblo de los huicholes, en México. Esta comunidad, que vive en ciertas regiones montañosas de la Sierra Madre totalmente aisladas, recorre a pie todos los años (a partir del mes de octubre, tras la cosecha del maíz), en pequeños grupos, más de cuatrocientos kilómetros por caminos pedregosos y pistas polvorientas, hasta el desierto de San Luis Potosí, donde crece el peyote, un pequeño cactus sin espinas que conjuga virtudes medicinales y poderes alucinógenos. Lo recogen en grandes cestos de mimbre y regresan a casa cantando.

Este largo camino se prepara cuidadosamente en la aldea mediante sacrificios y ritos, como la caza del venado, en cuya sangre habrán de sumergirse las ofrendas principales que se destinan a los grandes dioses que se encontrarán a lo largo del camino. Cada participante llevará un nombre ritual durante el viaje, tendrá un lugar rigurosamente determinado en el orden de la marcha, personificará a un dios o una función, deberá respetar severos ayunos, no pudiendo beber más que en momentos determinados, se impondrá una abstinencia sexual rigurosa y se someterá, el quinto día del viaje, a una confesión pública completa. El objetivo de esta peregrinación es llegar hasta Wirikuta, la tierra de los Ancestros, donde crece el peyote.

Las etapas son siempre las mismas, fijadas por la tradición desde la noche de los tiempos. Durante el recorrido, el chamán que los guía —sabe todos los relatos y conoce todas las fórmulas de protección y de salvación— lee el paisaje que atraviesan, como si fueran las páginas de un gran libro. En el recodo de un sendero se detiene, formula humildemente una pregunta, y abre el espacio vacío, lo barre ceremoniosamente con las plumas de su bastón sagrado: puede franquear la «Puerta de las Nubes». Cada puerta constituye un acceso a un nuevo espacio sagrado. A lo largo de todo el camino, los relieves, el emplazamiento de cada árbol, la disposición de las rocas, todo tiene una historia: aquí, las piedras diseminadas por el suelo son un puñado de flechas olvidadas por un ancestro distraído; allá, un conjunto de marismas representa el ombligo de los manantiales del mundo (esa charca fangosa no es sino la huella que dejó un dios, de la que surge una fuente). Hay que detenerse largo rato, realizar abluciones rituales, hacer ofrendas, plantar en las orillas flechas decoradas con plumas. Y luego se reemprende el camino, para llegar por fin a la montaña del sol, en un paisaje de aridez absoluta.

Cerca de la montaña se encuentra la tierra de los Ancestros. Los rostros de los peregrinos se ponen serios: el lugar está saturado de mitos, de presencias sagradas. De pronto, el jefe de la expedición dice ver un gran venado. El recogimiento es total. Todos siguen al jefe. En el lugar de la aparición, este dirige al suelo la punta de una flecha: los cuernos del venado invisible caen; aparece en su lugar un gran cactus. Se repite así la propia historia del dios, pues el peyote nació cuando la divinidad del Sol envió una flecha de luz sobre el dios Venado, cuya cornamenta, al caer al suelo, se transformó en el preciado cactus. Alrededor del peyote se entonan invocaciones, se hacen multitud de ofrendas, y se le suplica que dé a los peregrinos su poder y su magia. Solo entonces el chamán arranca de raíz el peyote, da un pedazo a cada peregrino, que lo come, recitando la fórmula: «Tú que has venido a buscar la vida, ¡aquí está la vida!». Los peregrinos pasarán tres días en Wirikuta, recogiendo la planta sagrada, llenando sus cestos de mimbre y consumiendo un poco cada noche hasta la madrugada (los sueños de cada caminante se analizan entonces cuidadosamente, y determinan la vida y la organización social del año venidero). A

continuación reemprenden el camino para recorrer a pie los cuatrocientos kilómetros de vuelta.

Si los huicholes realizan este viaje es sin duda para recolectar un cactus que sirve a los indios de remedio universal y de estimulante, pero también para *sostener el mundo*. El peyote representa a una divinidad del Fuego; forma, junto con el maíz y el venado, una trinidad sagrada. Según la mitología, la primera expedición la organizó un dios primigenio (el que venció a las tinieblas y a la muerte) con el fin de imponer la alternancia de la estación seca y la estación de las lluvias, el equilibrio de las potencias del Fuego y el Agua. De ese reparto depende la vida: el maíz exige agua y sol. Repetir esa expedición originaria es asegurar el equilibrio cósmico, garantizar la estabilidad del universo. Hay que andar para *sostener el mundo*. Mito, pues, del renacer, personal y cósmico.

La peregrinación conlleva también una utopía de la presencia. Hemos señalado la importancia de los relicarios como destino privilegiado de las peregrinaciones. Al entrar en el santuario, se trata en efecto de estar directamente *presente*: presente al cuerpo del santo que está ahí de verdad, bajo su manto de mármol, y hace irradiar su fuerza de tal manera que la piedra está cargada de ella; presente a la colina sobre la que se extendió la sombra del Salvador, que guarda como un eco eterno. Ya no es una cuestión de símbolos, de imágenes ni de representaciones: de verdad está *ahí*. Pero hay que llegar hasta allí caminando: la marcha per se, porque lleva tiempo, instala la presencia. Cuando se está al pie de una montaña, si se ha llegado hasta ella desde lejos, no solo el ojo percibe una imagen: el cuerpo, en su carne y sus músculos, se ha alimentado de ella durante mucho tiempo. La imagen no es más que una simple presentación. Salgo de un vehículo y estoy frente a un monumento, una iglesia o un templo: los veo, los observo, pero son imágenes. El conocimiento que adquiero de ellas es rápido, una fotografía precisa: imagen de una imagen. La presencia lleva su tiempo: hay que ver desde lejos, desde la última colina de Avallon, surgir de pronto la basílica de Santa María Magdalena de Vézelay, y acercarse despacio a ella, ver cómo la luz del crepúsculo la transforma lentamente, hay que perderla y volverla a encontrar, adivinarla; pero caminando sabemos que está ahí y nos atrae. Cuando por fin el peregrino suelta su morral y puede detenerse

porque la ha alcanzado, ha *llegado*, apenas necesita realizar en sus ojos de carne esa visión conquistada: su cuerpo entero está lleno de ella.

Entonces toda la jornada se transfigura. Llegar andando hasta ese lugar con cuyo nombre hemos soñado todo el día, cuyo perfil hemos imaginado mucho tiempo, ilumina a cambio el camino. Y lo que se llevó a cabo con cansancio, a veces con hastío, ante esa presencia absolutamente sólida que lo justifica se convierte en una serie de momentos necesarios y jubilosos. Andar revierte el tiempo.

EL PROCEDER CÍNICO

¿Es buen caminante el sabio griego? Según la leyenda sí, puesto que lo retrata esencialmente de pie, deambulando, rodeado de sus discípulos, andando de un extremo a otro de una galería de columnas o de un sendero con árboles, deteniéndose un momento antes de dar media vuelta para volver a andar en sentido contrario, seguido siempre de alumnos presurosos. Así es como retrata Rafael en su famoso cuadro (*La escuela de Atenas*) a los filósofos antiguos: de pie, andando con paso seguro, blandiendo el índice en un ademán decidido.

Como todos sabemos, Sócrates no paraba quieto. Siempre estaba recorriendo el ágora de una punta a otra, sobre todo los días concurridos de mercado. Y se oían sin tregua sus preguntas desde lejos. Pero no era andar lo que le gustaba, sino encontrarse con gente en las plazas públicas o en las inmediaciones de los estadios. En sus *Recuerdos de Sócrates*, Jenofonte cuenta que «Sócrates siempre estaba en público. Muy de mañana iba a los paseos y gimnasios, y cuando la plaza estaba llena, allí se le veía, y el resto del día siempre estaba donde pudiera encontrarse con más gente. Por lo general, hablaba, y los que querían podían escucharle»[97]. Pese a todo, Sócrates no fue un gran caminante. En el *Fedro* (230d) se lo ve indiferente al paseo, renuente al campo: la Naturaleza no le habla lo suficiente.

Una indicación muy elíptica de Diógenes Laercio lleva a pensar que quizá Platón enseñara andando[98]. En cuanto a Aristóteles, supuestamente le debe a esta práctica su apodo de «itinerante»[99] (*peripatêtikos*). A menos que se le llamara así solo por el lugar en el que enseñaba, pues estableció su escuela (el Liceo) ocupando un antiguo gimnasio a orillas del Ilisos que disponía de un peristilo (un *peripatos). Peripatein* significa «pasear» en griego, y también «conversar», «dialogar caminando». Diógenes Laercio

cuenta de Aristóteles que tenía las piernas delgadas y que decidió sentarse en cuanto tuvo un número consecuente de discípulos.

Los estoicos, por su parte, no enseñan caminando, sino que, como en la época de Epicteto, el maestro se dirige a un público al que hay que imaginar inmóvil, y lo interpela. En cuanto a los epicúreos, que no eran amigos ni de la agitación ni del movimiento, hay que imaginarlos instalados en jardines, conversando tranquilamente a la sombra de grandes árboles.

Los únicos pensadores griegos auténticamente caminantes fueron los cínicos[100]. Siempre errantes, vagabundeaban, callejeaban. Como perros. Siempre estaban por los caminos, de ciudad en ciudad, de plaza pública en plaza pública.

De hecho se los reconocía por su aspecto, por su apariencia física. Caminan con un buen bastón en la mano, sobre los hombros llevan un pedazo de tela gruesa que les sirve a un tiempo de manta, de abrigo y de techo, y, en bandolera, un morral casi vacío[101]. Han caminado tanto que apenas necesitan calzado: la planta de sus pies es dura como el cuero. O si no, llevan sandalias. El peregrino de la Edad Media se les parecerá, y más aún los predicadores de las órdenes mendicantes. Pero ellos no caminan para evangelizar, sino para provocar, para inquietar. Practican el arte de la diatriba, no el de la prédica. Insultan, escandalizan, agreden verbalmente.

Además de la apariencia, también les distingue el lenguaje. Aunque apenas hablan: más bien ladran. Sus palabras son ásperas y agresivas. Una vez llegados a la plaza pública, tras días de marcha, hay que oírles vociferar, arengar a la multitud congregada, apiñada, hacinada, que escucha esas diatribas furiosas complacida, pero también vagamente inquieta. Pues cada uno se siente interpelado y criticado en sus costumbres, su actitud y sus convicciones, si bien no se trata de grandes demostraciones eruditas ni de disertaciones morales. El cínico ladra: son ladridos breves pero insistentes. Ráfagas de conminaciones, de bromas mordaces y de imprecaciones.

Despotrican, se burlan y arrastran por el fango todos los compromisos y todas las convenciones: el matrimonio, el respeto de las jerarquías, la codicia, el egoísmo, el ansia de reconocimiento, la cobardía, los hábitos, los

vicios, la avidez. No pasan nada por alto, todo lo denuncian, todo lo acusan, todo lo ridiculizan desde su condición nómada.

La filosofía cínica está profundamente ligada a la condición de caminante, no solo por una simple cuestión de apariencias de nomadismo, sino también por las dimensiones de experiencia inherentes a esas grandes peregrinaciones, que se convierten, una vez importadas a la ciudad, en pura dinamita.

*

Mediante su vida tosca y vulgar, el cínico hace hincapié en una primera experiencia: la de lo elemental. Hay que señalar que se enfrenta a los elementos en toda su fuerza, su brutalidad incluso: el viento helado, la lluvia violenta, el sol abrasador. Se expone a ellos caminando, pero también por su pobreza: no tiene domicilio ni posesión alguna. Pero, gracias a ello, descubre la *verdad* de esa condición primitiva. Lo elemental es la verdad de lo que dura, resiste, no depende de ninguna circunstancia. Lo elemental, como verdadero que es, es salvaje, y contribuye a la energía de los elementos.

El filósofo al que podríamos llamar «de escritorio» disfruta contraponiendo la apariencia y la esencia. Tras el telón del espectáculo sensible, tras el velo de lo visible, quiere discernir lo esencial y lo puro, afanándose en que resplandezca, más allá de los colores del mundo, la eternidad transparente de su pensamiento. Lo sensible es embuste, dispersión móvil de las apariencias, el cuerpo es una pantalla, y la verdad verdadera se concentra en el alma, el pensamiento y la mente.

El cínico rompe con esta oposición clásica. Porque a él no le interesa buscar ni reconstruir una verdad más allá de las apariencias. Irá a encontrarla en la radicalidad de la inmanencia: justo debajo de las imágenes del mundo, busca lo que las sostiene. Lo elemental: lo único verdadero es el sol, el viento, la tierra y el cielo. Lo que tienen de verdadero es su insuperable vigor. Pues lo sensible, que el filósofo inmóvil atravesaba para encontrar refugio en lo inteligible eterno, era aún demasiado complejo y diverso. Todo se mezclaba en ello: casas, bosques, monumentos y

precipicios. No había que apresurarse para ir más allá de las apariencias, porque la auténtica ascesis es sumirse en las cosas, excavar en lo sensible hasta encontrar lo absolutamente elemental como energía, hasta encontrar ese punto que resiste.

Pero si este descubrimiento hace correr al cínico (no es un eremita que vive solo de la respiración del ser) es porque se trata de un descubrimiento político: tiene que servir para poner de manifiesto la irrisión de las grandes poses del filósofo, con los hombros encogidos, acurrucado en sus riquezas interiores; debe poner de manifiesto la pobreza de sus verdades esenciales, la superficialidad de sus lecciones y sus libros. La verdad son los elementos en su vigor salvaje: el viento que azota la piel, el sol resplandeciente y las tormentas que sobrecogen. Experimentarlos es también aprehender una energía arcaica que se burla de los rictus solemnes del sabio.

*

La segunda experiencia, suscitada por la condición de nómada, es la de lo crudo. Muchos autores de la época describen el escándalo de los cínicos acusándolos de alimentarse de carne cruda. ¿Acaso no murió Diógenes el Cínico al tratar de comerse un pulpo crudo?[102] Pero no se trata solo de la crudeza de los alimentos: también su lenguaje es crudo, y sus modales.

Mas esta crudeza, esta tosquedad de su comportamiento y de su condición en sí es también una máquina de guerra contra otra gran oposición clásica. El filósofo de escritorio gusta de distinguir entre lo natural y lo artificial. Lo que este llama Naturaleza es el ordenamiento de cada cosa con su esencia, la coincidencia de un ser con su definición. Y esta identidad transparente de la cosa consigo misma puede enturbiarla el artificio: artificio de los discursos, de los dispositivos sociales y de las leyes políticas. Entonces cada vez habría que hallar, tras lo que se da, la verdad tranquila de toda cosa.

Como el cínico coloca lo esencial del lado de lo elemental, subvierte lo natural. Para él, la Naturaleza es crudeza. Lo crudo es Naturaleza al nivel de la necesidad elemental. Es la Naturaleza, pero no la Naturaleza soñada, utopía de una permanencia de las verdades tranquilas. Lo crudo es la

Naturaleza no civilizada, salvaje, intempestiva, la Naturaleza descortés, escandalosa, desvergonzada e inhumana. El cuerpo funciona sin tener en cuenta las convenciones ni las reglas. La desnudez es crudeza también, así como la defecación o la masturbación[103]. Comer es una cuestión de estómago, sin más: llenar y vaciar. El perro no es remilgado a la hora de comer, dormir o satisfacerse: lo hace donde caiga. Un día que rondaba un banquete, cuando vociferaba y despotricaba contra esa asamblea de idiotas, los comensales arrojaron a Diógenes, como a un perro, un hueso con jirones de carne. Este se precipita, lo coge, lo roe con glotonería y luego vuelve, se sube a la mesa y orina sobre los juerguistas. Como igual que ustedes, señores, y orino igual que ustedes[104].

El cínico no es inmoral. Pero se sirve de la simple afirmación de su cuerpo y de sus funciones biológicas para denunciar todo lo que los hombres tachan de buena educación, valores aprendidos e hipocresías cuando hablan de la Naturaleza. Porque esta se ha convertido, gracias a los sabios inmóviles, en la valija diplomática de las convenciones sociales y los esquemas culturales: en ella todo pasa de contrabando. Lo crudo es revolucionario.

*

En tercer lugar, el cínico vive fuera, evidentemente. A veces en un tonel que encuentra de manera fortuita[105]. Pero no tiene casa. Duerme en las zanjas, o al pie de las murallas, arrebujado en su manto. Se expone sin cesar, y no solamente, como hemos visto, a las grandes fuerzas de la Naturaleza, sino también a las miradas. Come al aire libre[106], y también al aire libre mantiene relaciones amorosas, como Crates e Hiparquía[107].

Este «afuera» de los cínicos desestabiliza la oposición tradicional entre lo privado y lo público. Es esa una distinción para sedentarios: se trata de elegir entre dos círculos cerrados, protegidos del gran «afuera». Lo privado es la intimidad de las pasiones familiares, los secretos del deseo, la protección de las paredes y la propiedad. Lo público es la ambición y la

reputación, la carrera por el reconocimiento, la mirada de los demás y las identidades sociales.

Pero el cínico está *fuera*. Y desde ese otro lugar, desde esa exterioridad al mundo de los hombres puede confundir las bajezas privadas y los vicios públicos. Desde ese afuera despotrica, se burla y equipara lo privado y lo público, que para él no son más que otros tantos compromisos humanos.

*****

Una última dimensión del cínico viajero es lo necesario. Lo necesario no se impone como una fatalidad, sino que se descubre, se persigue y se conquista. También a este respecto se trata de subvertir un sistema de oposiciones tradicionales: entre lo útil y lo fútil. El filósofo, doblado sobre su escritorio, cree haber pensado mucho cuando dice que una cama es útil, pero que es fútil exigir, para dormir, una cama con dosel, o que es útil beber de un vaso, pero que no exigirá una copa de oro para saciar su sed. Estas son distinciones vanas para el cínico, ya que no superan la prueba de lo necesario.

Un día Diógenes ve a un niño beber de una fuente con las palmas de las manos juntas. El cínico se detiene en seco, pasmado, y declara: «Un niño me ha aventajado en sencillez»[108]. Entonces extrae de su humilde morral un cuenco de madera y lo arroja lejos de sí, con una sonrisa triunfante. Se siente dichoso, pues ha encontrado algo más de lo que desprenderse.

Eso es lo necesario: una conquista de asceta. No se trata, como los filósofos anclados a su silla, de decir que hay que saber desprenderse de todas las riquezas inútiles que nos estorban, sino de excavar un poco por debajo de lo útil para llegar a lo necesario. Es más que mera frugalidad: contentarse con poco, tener cuidado. Es una tarea más dura, difícil y exigente: aceptar solo lo necesario. Estamos mucho más allá de la resignación. Esta superación conduce a la afirmación de una soberanía absoluta. Pues lo necesario, conquistado superando lo útil, invierte el significado de la indigencia.

*

Pues el caminante es rey[109]: la tierra es su dominio. Lo necesario, una vez conquistado, no falta nunca, pues está en todas partes y es de todos como no es de nadie. De ahí esa última inversión, la pobreza se torna riqueza.

Después de todo —era ya una demostración epicúrea—, rico es aquel que no carece de nada. Y el cínico no carece de nada, pues ha hallado el gozo de lo necesario: la tierra para descansar el cuerpo, el alimento que encuentra en su vagabundear, el cielo estrellado como techo, las fuentes para saciar su sed. Más allá de lo útil y lo fútil, lo necesario de pronto hace que todos los objetos culturales parezcan accesorios, alienantes, abrumadores y empobrecedores.

Soy más rico, dice el cínico, que cualquier gran propietario, pues la tierra es mi dominio. Mis propiedades no tienen confines. Mi casa es más amplia que ninguna otra, o mejor, tengo tantas como quiero: tantas como recovecos hay en las rocas o cuevas en las colinas. Tengo más reservas de alimento y de bebida que nadie, pues bebo hasta reventar del agua de las fuentes.

El cínico tampoco conoce fronteras, pues está en su casa dondequiera que sus pies lo lleven. Es ciudadano del mundo, no porque no teniendo ya nada que perder pueda por fin concebir conseguirlo todo, sino porque lo elemental, lo necesario, la crudeza del mundo, el afuera, son de una abundancia sin límites. No se trata de un cosmopolitismo como ideal, proyecto de futuro, idea reguladora, ficción de un mundo, promesa. Este se realiza profundamente en el desarraigo. El cínico no le tiene apego a nada, no está ligado a nada. Absolutamente libre, exhibe su salud provocadora, su soberanía desmesurada, que se puede compartir infinitamente. Y ¿de dónde eres tú, para dar lecciones así? Soy ciudadano del mundo, y desde ese afuera os hablo.

> Miradme, no tengo casa ni patria ni hacienda ni esclavos; duermo en el suelo; ni mujer, ni hijos ni un mal palacio del gobernador, sino la tierra y el cielo y un mal manto. ¿Y qué me falta? ¿No vivo sin penas, sin temores, no soy libre?[110]

LOS ESTADOS DEL BIENESTAR

Hoy todo es lo mismo, tanto vale todo: alegría, placer, serenidad, felicidad… Las sabidurías antiguas se habían preocupado en tiempos de distinguir bien estos estados del bienestar. Esas diferencias eran tanto más importantes cuanto que servían para distinguir entre sí las escuelas de filosofía. Pues, aunque todas estaban de acuerdo en afirmar que la sabiduría debía permitir a cada cual alcanzar la plenitud de su ser, estas escuelas construían sobre la definición de ese estado —fin de la existencia, objeto de una inmensa búsqueda— su divergencia. Cirenaicos, epicúreos, escépticos, platónicos… Cada uno de esos sabios presentaba una plenitud absolutamente distinta: de alegría, de felicidad o de serenidad.

La experiencia de la marcha, sin embargo, no es sectaria. De manera puntual abre a todas esas posibilidades, dando la oportunidad de experimentar todos esos estados, en diversos grados, en diferentes ocasiones. Es una introducción práctica al conjunto de las grandes sabidurías antiguas.

Consideremos primero el placer. El placer es cuestión de encuentro. Es una posibilidad de sentir que halla su plenitud en el encuentro de un cuerpo, de un elemento, de una sustancia. Solo eso cuenta en el placer: sensaciones agradables, dulces, inéditas, deliciosamente desconocidas, salvajes… Siempre se trata de sensaciones, y siempre las suscita un encuentro, por lo que el placer confirma, desde fuera, posibilidades inscritas en nuestro cuerpo. El placer es el encuentro del buen objeto: aquel que lleva a la plenitud una posibilidad de sentir.

La particularidad maldita del placer, a menudo señalada, es que la repetición disminuye su intensidad. El buen objeto que me ha colmado lo consumo una segunda vez con un placer repetido, y quizá incluso más fuerte, pues, al prepararme para ello, me pongo en actitud de *apreciar*: me

esfuerzo por no perderme ninguna dimensión, por saborearlo en toda su plenitud. Una tercera vez, y una cuarta: los surcos están trazados, y se convierte en algo conocido, reconocido. Es la misma cosa, el mismo fruto, el mismo vino, el mismo contacto, pero ha encontrado su lugar en mi cuerpo, sin que se note: ya no lo hiende al atravesarlo. Pero es precisamente esa intensidad lo que se persigue con el placer: ese momento en el que las facultades de sentir se desbordan, se despiertan, se sacuden, se ponen en cuestión. Si hay repetición, todo pierde relieve: se vuelve soso, monótono, siempre igual. Por lo que se impone una doble estrategia: la diversidad o la cantidad. Se cambian los tipos, se encuentran variedades distintas, se pasa a otros géneros. O se aumentan las dosis. Estas estrategias funcionan un poco, sobre todo las primeras veces que se ponen en práctica: se recupera parte de la intensidad perdida. Pero los efectos se dan por sentado en exceso, son los esperados, los buscados: es esa espera demasiado precisa del placer lo que lo mata.

En la marcha uno disfruta esos momentos de placer puro, con ocasión de ciertos encuentros. El sabor de unas frambuesas o unos arándanos, la calidez del sol en verano, el frescor de un arroyo. Algo que no habíamos conocido nunca antes. La marcha permite así, como brillantes llamaradas, que se abra paso en nosotros la posibilidad de sentir, en cantidades discretas: unos pocos encuentros de sendero en sendero.

*

La alegría es otra cosa, menos pasiva y más exigente, menos intensa y más completa, menos local y más rica. En la marcha se experimenta también la alegría entendida esta vez como el afecto vinculado a una actividad. En el fondo, encontramos la misma idea en Aristóteles y Spinoza: la alegría como acompañamiento de una afirmación.

La tristeza es pasividad: se da cuando no soy capaz de algo. Me esfuerzo, estoy impedido, y todo se me resiste. Resisto, me esfuerzo. Vuelvo a intentarlo, y es la misma inercia: no soy capaz, no lo consigo. Sequía ante la hoja en blanco: demasiado difícil. Las palabras no vienen, se arrastran y tropiezan como paquidermos torpes y grotescos, se alinean en

desorden, a empujones, para formar frases cojas. Fracaso en la prueba deportiva: demasiado dura, las piernas pesan como el plomo, el cuerpo es torpe. No hace nada de lo que se le ordena y se embarranca, como una masa informe. Desánimo con el instrumento musical: los dedos no responden, son como mazas demasiado pesadas. La voz se tuerce y se vuelve estridente. Las cuerdas vocales chirrían. O, por último, el cansancio del trabajo: demasiado repetitivo, demasiado voluminoso. Hay que forzar la máquina contra el tedio y la fatiga. Nada sale bien: tristeza. La tristeza es una afirmación trabada, impedida, contrariada e imperfecta.

Cuando tengo que hacer un gesto difícil, vuelvo a empezar, insisto y, al final, el gesto sale bien. Y desde ese momento lo hago con facilidad, y cada vez con mayor agilidad. Todo va deprisa y bien. Cuando el entrenamiento ha vencido las primeras inercias ocurre lo mismo: el cuerpo se vuelve ligero, *responde*. La alegría no es la contemplación satisfecha de un resultado realizado, la emoción de una victoria, la satisfacción de haberlo conseguido. Es la señal de una energía que se despliega en la soltura, es una afirmación libre: todo es fácil. La alegría es una actividad: ejecutar fácilmente aquello que es difícil y que ha llevado tiempo, afirmar las facultades de la mente y del cuerpo. Alegrías del pensamiento cuando encuentra y descubre, alegrías del cuerpo cuando realiza sin esfuerzo. Por ello también, al contrario que el placer, la alegría aumenta con la repetición, y se enriquece.

En la marcha, la alegría es un sonido de fondo. En momentos determinados, por supuesto, habrá esfuerzo y dificultad. Habrá también satisfacciones puntuales. Una mirada orgullosa para contemplar, tras de sí, la caída de una pendiente abrupta. Sin embargo, demasiado a menudo esas satisfacciones dan pie a reintroducir cantidades, resultados y cifras (¿qué desnivel?, ¿cuánto tiempo?, ¿qué altitud?). Y caminar se convierte en una competición. Por ello, el senderismo de alta montaña (conquista de cimas, desafíos que aceptar) siempre es un poco impuro, porque da lugar a satisfacciones narcisistas. Lo que domina en la marcha, lejos de las aclamaciones fanfarronas, es la alegría sencilla de poner a prueba el cuerpo en la actividad más arcaicamente natural. Hay que ver al niño que da sus primeros pasos: esa alegría radiante que le produce poner un pie delante del

otro. Al andar, el sonido de fondo de la alegría es sentir hasta qué punto el cuerpo está hecho para ese movimiento, cómo encuentra en cada paso el recurso para el siguiente.

Más allá incluso del acto de andar, pero permitida por este, está también la alegría entendida como plenitud, la alegría de existir. Tras un día entero de marcha, el simple bienestar de estirar las piernas, satisfacer el hambre sencillamente, saciar la sed tranquilamente y contemplar el día que termina, la noche que cae despacio[111]. El cuerpo sin hambre ni sed, sin dolor, el cuerpo en reposo, y sentirse vivo simplemente, todo ello le basta a la alegría más alta, de una intensidad pura, de una modestia absoluta: la de vivir, la de sentirse aquí, la de saborear la propia presencia y la del mundo en armonía. Por desgracia, con demasiada frecuencia y desde hace demasiado tiempo, nos invaden imágenes perniciosas que nos hacen creer que la plenitud depende de la posesión material y del reconocimiento social. Y vamos siempre demasiado lejos en busca de una alegría que es tan cercana sin embargo, tan simple que resulta hasta difícil. Ya estamos más allá, siempre la hemos superado. La experiencia de la marcha es sin duda una reconquista de esa alegría, pues al someter el cuerpo a una actividad larga —la cual, como hemos visto, produce alegría, pero también cansancio y aburrimiento — hace surgir, a través del descanso, la plenitud, esa otra alegría, más profunda, más fundamental, ligada a una afirmación más secreta: mi cuerpo respira suavemente, estoy vivo y estoy aquí.

*

Se experimenta también en la marcha lo que podríamos llamar «felicidad», algo de lo que los escritores han hablado mejor incluso que los grandes pensadores, pues se trata sobre todo de encuentros y depende de situaciones. El *placer* que produce saborear por el camino unas bayas silvestres o sentir en el rostro la caricia de la brisa. La *alegría* de caminar y de sentir el cuerpo avanzar «como un solo hombre». La *plenitud* de sentirse vivo. Y la *felicidad* será el espectáculo de un valle violeta bajo los rayos del sol poniente, ese milagro de las tardes de verano, que apenas dura unos instantes, en el que cada color, aplastado todo el día por un sol de acero, en

una luz dorada se libera por fin y respira. La felicidad será, más tarde, en el albergue, la compañía de una noche: la gente con la que uno se encuentra, feliz de hallarse reunida por el azar del camino. Pero en todo ello se trata de recibir. La felicidad supone ser destinatario de un espectáculo, de un instante, de una atmósfera, y supone tomar, aceptar, captar la gracia del momento. Para ello no hay ni recetas ni preparación: hay que estar ahí cuando ocurre. De otra manera, es otra cosa: satisfacción por haber logrado algo, alegría de llevar a cabo lo que se sabe hacer. La felicidad es frágil en el sentido de que no es repetible. Son ocasiones, como hilos de oro en la trama del mundo. Hay que abandonarse a ella.

*

Un último estado del bienestar es la *serenidad*, que es también otra cosa: más desapego, menos embeleso, más resignación, menos afirmación. Una estricta igualdad de ánimo. La marcha también invita a ella, tenue y progresivamente, y en la alternancia misma del descanso y del movimiento. Está ligada por supuesto a la lentitud de la marcha, a su carácter absolutamente repetitivo: hay que *resignarse*.

La serenidad es no hallarse sometido ya a la alternativa inquieta del temor o de la esperanza, e incluso situarse más allá de toda certeza (porque las certezas se defienden, se argumentan, se construyen). Cuando se sale a caminar un día entero, y se sabe que se tardan tantas horas en llegar a la siguiente etapa, no hay más que andar y seguir el camino. *No hay nada más que hacer*. De todas maneras será largo, cada paso atravesará los segundos pero no acortará las horas. De todas maneras llegará la noche, y las piernas habrán acabado por tragarse, a pequeños bocados repetidos, la distancia imposible. Es una fatalidad cuyos efectos son inevitables. Apenas hay nada que decidir, nada sobre lo que interrogarse, nada que calcular. No hay que hacer nada más que andar. Se podría anticipar, pero, decididamente, andando las cosas van demasiado despacio. La anticipación sería desalentadora. Entonces solo hay que avanzar, cada cual a su ritmo, hasta la etapa. La serenidad consiste en seguir solo el camino. Y, andando, la serenidad hace también que todas las preocupaciones y los dramas, todo lo

que excava surcos vacíos en nuestras vidas y nuestros cuerpos, todo parezca absolutamente en suspenso, porque está fuera de alcance, demasiado alejado, incalculable. Las grandes pasiones que desgastan, el irritante hastío de las existencias activas, comprimidas hasta reventar, se han sustituido por fin por el cansancio implacable de la marcha: solo andar. La serenidad es el goce inmenso de no esperar ya nada: solo avanzar, andar.

EL VAGABUNDEAR MELANCÓLICO

(NERVAL)

Con Nerval se anda mucho. Se pasea, se recuerda, se imagina, se canta para acompañarse:

¡Ánimo, amigo, ánimo!
¡Ya estamos cerca del pueblo!
¡En la primera casa
nos refrescaremos![112]

Entre largas sesiones de biblioteca —ocupado en encontrar manuscritos raros, establecer improbables genealogías y recomponer historias incompletas— y largos momentos de escritura (escribir esos «libros irrealizables», como los llamaba Dumas) o de simple copia, entre las visitas a los escasos amigos y las veladas en el teatro deseando a la Única (la actriz amada desde lejos, apasionadamente: Jenny C.), queda ese tiempo para los paseos, el vagabundear.

No quiero hablar aquí de los viajes a Alemania, Inglaterra, Italia, Holanda o, más lejos aún, a Oriente (Alejandría, El Cairo, Beirut, Constantinopla), sino más bien de esos paseos por las calles de París, bajando desde Montmartre, perdiéndose por las callejuelas de Les Halles; o también de esos largos paseos por los bosques de Ermenonville o de Mortefontaine, por el bosque de Pont-Armé o Saint-Laurent, o a orillas del Aisne o del Thève (y para terminar siempre la tumba —su «forma antigua y simple»— de Jean-Jacques Rousseau, en la isla de los álamos). En Nerval los paisajes son de castillos y de torres almenadas, cambiantes masas rojas de arboledas sobre el verde de los valles, dorados anaranjados de los

crepúsculos. Árboles y más árboles. Paisajes planos como el sueño. Las brumas azuladas de la mañana hacen surgir fantasmas por todas partes. Las tardes de octubre son de oro viejo. Se camina en ellas como en un sueño, despacio, sin esfuerzo (pocos relieves accidentados). Crujido de las hojas secas.

En Nerval, la marcha es melancolía. Está la melancolía de los nombres y los recuerdos (la de *Las hijas del fuego* y los *Paseos*). Caminando, al fin se llega a una aldea. Cruzando bosques envueltos en nieblas se acaba alcanzando la aldea, bañada en luces otoñales. Durante mucho tiempo hemos soñado con su nombre: Cuffy, Chaalis, Loisy, Othis. Dulzura y melancolía: bañada en luces siempre tenues y trémulas, la marcha de Nerval acuna al espíritu, zarandeado entre recuerdos que resurgen. Y a través de esas marchas dulces y fáciles vuelven las largas tristezas de la infancia. Caminando, uno solamente recuerda sus sueños.

Esta marcha, por esos bosques que se estremecen y que van del azul matutino al naranja vespertino, sin nada vivo ni nítido, no alivia la tristeza. No constituye un remedio tonificante ni una fuente de energía. No anula la tristeza: la transforma. Es una alquimia que los niños conocen y practican. Uno pasea entonces del mismo modo que se abandona en el agua, para diluir la tristeza y ahogarse en ella. Dejar que la tristeza navegue al aire libre: abandonarse. Es una marcha soñadora, y Nerval es entonces el paseante solitario. No estamos como en Nietzsche (con quien siempre hay que *subir*) en la vertical de nuestro destino, sino en la de nuestros sueños infantiles.

Se tararean antiguas canciones: «Érase un caballero que volvía de Flandes…»[113]. Caminar largo rato en otoño, bajo un tímido sol, produce una confusión de los tiempos. En esos tenues relieves, los años se dispersan, se extienden y se confunden. Y siempre es el mismo crujido, idéntico el ruido del viento y la palidez del día. La infancia fue anteayer, ayer, hace un rato, hace nada, ahora esa tristeza indefinidamente diluida en senderos de bosques oscuros y frescos. Encontramos en Nerval esta cualidad de la melancolía soñadora: lentos paseos que despiertan los fantasmas del pasado, rostros de mujeres enternecidas. Y la certeza, caminando, de no haber sido nunca niño más que a esa luz. No la nostalgia de los años

perdidos, la nostalgia de la infancia, sino la infancia en sí como nostalgia (el niño es el único que conoce el milagro de esa *nostalgia sin pasado*). Caminando allí, despacio, por esos paisajes del Valois.

También hay otra melancolía, la de *Aurélia*, activa, tenebrosa, la melancolía de las ideas fijas, del cumplimiento de los tiempos. Ya no es la marcha enternecida, grave y lánguida de los otoños. Es la marcha febril de la búsqueda, la del destino, la de la urgencia del fin de los tiempos. Después del verano de 1854, tras su salida de la clínica del doctor Blanche (que no lo consideraba curado), Nerval no dejó ya de caminar. Se hospedaba aquí y allá en algún hotel de paso, pero apenas para dormir, cuando el cuerpo agotado reclamaba descanso. Andaba y andaba, entraba en un café, bebía, y reemprendía el camino. Se detenía esta vez en un gabinete de lectura, y después para visitar a un amigo, y de nuevo retomaba la marcha. No era una huida sino una insistencia alucinada en confirmar lo que presentía.

La marcha esta vez como melancolía activa. Se da en *Aurélia* esa cara de la marcha que suscita señales por todas partes. La exaltación angustiada del caminante loco en las ciudades. La calle es un dispositivo maravilloso para mantener, alimentar, aumentar la crisis. Por todas partes miradas furtivas, movimientos convulsos, ruidos contradictorios: traqueteos de coches de caballos, campanas, voces, el repiqueteo de miles de pasos en las aceras. Y como hay que abrirse camino, todo se convierte en lucha, y se llega al delirio.

Pienso en el último día, el 25 de enero de 1855: el último vagabundear, que termina para Nerval en la Rue de la Vieille-Lanterne (allí encuentra los barrotes de una ventana de los que se ahorca). Pero hablar de «vagabundear» es precipitado, pues él seguía una idea fija, urgente. *Aurélia* empujaba sus piernas. A eso conduce seguir una estrella que nos reclama.

Se encuentra, si se examinan los momentos de desesperación profunda o de brusca euforia —o, más bien, pues no hay verdadera opción entre ambas cosas: de intensidad—, una tentación de la marcha. Hay que salir, hay que partir, hay que ir, hay que seguir. Se camina a marchas forzadas, por todas partes se tiene la impresión de que todo el mundo nos mira, nos acosa, nos denuncia, pero hay que atravesar pese a todo, pese a ellas, las multitudes, con y en contra de uno mismo. Caminar, como una decisión continua del

delirio, conquista suprema de las soledades. Y ver que aquí todo resplandece, hace señas, llama. Nerval veía agrandarse una estrella, multiplicarse las lunas. La marcha dilata el delirio, conduce a su plenitud. También la manía, pues todo se vuelve *lógico* caminando: las piernas lo llevan a uno, y se piensa que eso está bien. Hay que ir, es por ahí, sí. Los demás creen que vagabundeamos, cuando lo que hacemos es seguir nuestra idea, la idea que arrastra, que lleva. Las palabras acuden a la boca: se habla como se camina. Todo es verdadero. La marcha es melancolía activa.

«Cantaba mientras marchaba un himno misterioso»[114]. Vuelven melodías, siempre de confirmación. Esta marcha ya no da pie a que resurjan dulcemente los recuerdos, sino que multiplica las coincidencias. Proliferación de las señales: es eso, sí, es eso.

Nerval llega a la Rue de la Vieille-Lanterne, muy oscura, negra, apartada, minúscula y de difícil acceso. Se «iba a parar» a ella tomando la Rue de la Tuerie, que salía de la Place du Châtelet. Había que seguir esa primera callejuela hasta que se estrechaba. En ese punto, se convierte en una escalera «estrecha, viscosa y siniestra», que se abre más abajo sobre lo que no es sino un trozo de acera oscura (la Rue de la Vieille-Lanterne). Ir allí de noche es precisamente «la idea de un descenso a los infiernos» (Dumas).

El suicidio (encuentran al alba a Nerval ahorcado, «con el sombrero en la cabeza», dirá también Dumas, a quien siempre inspira la desgracia ajena) ¿habrá sido la amargura de la lucidez recobrada, insoportable, o un fulgor extremo del delirio, su plenitud?

Pero ¿se sabe acaso por qué se anda?

LA SALIDA COTIDIANA

(KANT)

La vida de Kant, como todos sabemos, no fue muy azarosa. Cuesta incluso imaginar una existencia más gris.

Nació y murió en Königsberg. Nunca abandonó su ciudad natal, nunca viajó. Su padre fabricaba sillas de montar y correas. Su madre era muy piadosa y cariñosa. En su casa jamás oyó pronunciar un insulto. Los perdió a ambos muy joven.

Estudió, trabajó, se hizo preceptor, asistente, y por fin profesor universitario. Al principio de su primer libro puede leerse esta frase: «Me he trazado ya la ruta que quiero seguir. Voy a emprender mi carrera, y nada ha de impedirme proseguirla»[115].

De estatura mediana, cabeza grande y ojos muy azules, con un hombro (el derecho) más alto que el otro, era de constitución delicada. Había perdido la visión de un ojo.

Era, como sabemos, un modelo de regularidad. Hasta el punto de que se le apodaba «el reloj de Königsberg». Los días de clase, cuando se le veía salir de casa, se podía estar seguro de que eran exactamente las ocho. A las ocho menos diez se ponía el sombrero; a menos cinco, cogía su bastón; a las ocho en punto cruzaba el umbral de su casa.

Decía de su reloj que era el último objeto del que habría prescindido.

Como Nietzsche, pero con intensidades diferentes, fuera de la escritura y de la lectura solo le interesaban dos cosas: el imperativo de su paseo y su alimentación. Pero los estilos difieren por completo: Nietzsche era un gran caminante, infatigable, sus paseos eran largos, a veces por terrenos escarpados; y solía contentarse con poco alimento, como un ermitaño,

siempre en busca de lo que pudiera hacer menos daño a su frágil estómago y multiplicando las dietas.

Kant por el contrario tenía buen apetito, le gustaba beber, aunque sin abusar, y pasaba largas horas a la mesa. Pero no se excedía en su paseo cotidiano, que era siempre muy breve, un poco mezquino. No soportaba sudar. Por ello, en verano caminaba muy despacio y se detenía a la sombra en cuanto sentía que la más mínima gota de sudor le perlaba la frente.

De ninguno de los dos puede decirse que tuviera una salud perfecta, radiante (sin llegar a considerarlos símbolos fisiológicos de su filosofía, hay que constatar que el primero era estreñido, mientras que el segundo sufría de vómitos).

De temperamento frágil, a Kant le gustaba pensar que debía su longevidad (ochenta años) a su inflexible régimen de vida. Consideraba su buena salud una obra personal: era debida a la disciplina perfecta que se había impuesto. Le apasionaba la medicina dietética, la cual, como él decía, no es el arte de gozar de la vida, sino de prolongarla.

En sus últimos años, sin embargo, acusaba a un fluido eléctrico presente en el aire de arruinarle la salud, una corriente que, afirmaba, era la causa de la muerte de un número increíble de gatos de Basilea, acontecida en esa misma época. Nunca contrajo deudas, y lo proclamaba a los cuatro vientos. No soportaba el desorden. Las cosas tenían que estar siempre en su sitio. Todo cambio le resultaba intolerable.

A un alumno que asistía regularmente a sus clases le faltaba, desde siempre, un botón en la chaqueta. Una mañana el muchacho acudió al aula con un botón nuevo, lo que alteró profundamente al profesor, que no podía evitar dirigir la mirada a la chaqueta del joven y observar la nueva protuberancia. Se cuenta que Kant le pidió al alumno que por favor se arrancara el botón nuevo. Decía que tan importante era aprender una cosa como saber, una vez aprendida, dónde clasificarla. Se vestía siempre de la misma manera. No se le conocía fantasía alguna.

Su vida, también esto es notorio, estaba tan reglamentada como el papel pautado. Mandaba que lo despertaran a las cinco de la mañana. Jamás se despertó después de esa hora. Desayunaba varias tazas de té y luego se fumaba una pipa, la única en todo el día.

Los días de clase salía a enseñar por la mañana, y cuando volvía a casa se ponía su bata y sus zapatillas para trabajar y escribía hasta la una menos cuarto exactamente. Después volvía a vestirse y recibía con placer a un pequeño grupo de amigos para hablar de ciencias, de filosofía y del tiempo.

El menú constaba indefectiblemente de tres platos y queso, dispuestos sobre la mesa (a veces también algunos postres), así como de una jarrita de vino para cada comensal. Charlaban hasta las cinco de la tarde.

Después era la hora del paseo. Hiciera buen o mal tiempo, el paseo era obligatorio. Salía solo, pues durante todo el trayecto quería respirar por la nariz, con la boca cerrada, ya que pensaba que era excelente para el cuerpo. Pasear acompañado le hubiera obligado a hablar y a abrir la boca.

Siempre el mismo camino, hasta tal punto que, más tarde, a ese recorrido por el parque se lo llamó «alameda del filósofo». Se rumorea que nunca alteró el trayecto en toda su vida, excepto en dos ocasiones: una vez para poder comprar antes la obra *Emilio* de Rousseau, y la otra para recabar noticias tras el anuncio de la Revolución francesa.

Al volver de su paseo, leía hasta las diez de la noche, luego se acostaba (solo comía una vez al día) y se dormía enseguida.

Ese paseo sin brillo, sin gran unión mística con la Naturaleza, ese paseo sin placer, pero que se imponía como una obligación de higiene, ese paseo de tan solo una hora pero diario, todos los días sin faltar uno, pone de manifiesto tres aspectos importantes de la experiencia de la marcha.

El primero es la monotonía. La marcha es monótona, severamente monótona. Los grandes relatos de caminatas (de Toepffer[116] a Vieuchange[117]) se sostienen únicamente gracias a los incidentes ocurridos, los encuentros acontecidos y la descripción de las penalidades. En esas epopeyas de la peregrinación o de la excursión a pie siempre se escriben infinitamente más páginas sobre las paradas que sobre los recorridos en sí. El acontecimiento no pertenece jamás a la marcha, es lo que la interrumpe. Pues la marcha es monótona per se. No es «interesante», bien lo saben los niños. En el fondo, caminar es siempre lo mismo: poner un pie delante del otro. Pero el secreto de esta monotonía es que constituye un remedio para el aburrimiento. El aburrimiento es la inmovilidad del cuerpo enfrentado al vacío del pensamiento. La repetición de la marcha mata el aburrimiento,

porque este ya no puede alimentarse del cansancio del cuerpo y buscar en su inercia el tenue vértigo de una espiral sin fin. En el aburrimiento se busca siempre *algo que hacer*, conscientes de la futilidad de todo movimiento. Caminando siempre hay algo que hacer: caminar. O más bien no, ya no hay nada que hacer porque precisamente se está caminando, y a partir del momento en que se va a tal o cual sitio, o se realiza tal o cual recorrido, solo queda avanzar. Es una evidencia total. Esta obligación monótona del cuerpo libera la mente. Caminando, uno ya no tiene obligación de pensar, de pensar en esto o en aquello, de pensar así o asá. Mediante el esfuerzo continuo y automático del cuerpo, la mente recupera su disponibilidad. Entonces pueden los pensamientos *venir*, sobrevenir, advenir.

El segundo aspecto gira obviamente en torno a la regularidad. Lo impresionante de Kant es la dureza de la disciplina que se imponía. Todos los días el mismo paseo, como acompañamiento y símbolo de esas horas diarias pasadas trabajando. Todos los días una página que escribir, una idea que desarrollar, una prueba que aportar y una demostración que hacer. Y el resultado final: una obra gigantesca. Aunque, claro, resulta obvio que para conseguir eso hay que tener algo que decir y que pensar. Pero es la relación lo que impresiona, de algo gigante que se obtiene mediante un esfuerzo, un pequeño gesto repetido, una disciplina. La obra no surge en el fulgor de una inspiración que deja el tiempo en suspenso, sino que se construye piedra a piedra. Como después de tres o cuatro días de marcha, cuando te das la vuelta en lo alto de un puerto y ves a lo lejos el punto desde el que partiste. Esa distancia, ese alejamiento que la pequeña distancia de un paso, un paso delante de otro, aniquila con infinita perseverancia. La disciplina es lo imposible conquistado mediante la repetición obstinada de lo posible.

La última dimensión sería algo así como lo ineluctable. A las cinco de la tarde se sabía que Kant iba a salir a dar su paseo. Era como un ritual inmutable, tan regular y esencial como la salida del sol. Lo que añade la idea de ineluctabilidad a la de regularidad es la fatalidad, pero una fatalidad dominada, que uno se impone *a fuerza de*. Mediante la disciplina, uno puede llegar a ser un destino para sí mismo. Está ese umbral de la voluntad, al cabo de veinte, treinta o cuarenta años, que convierte nuestros esfuerzos en una necesidad que casi nos aplastaría si no se tratase de nuestra propia

construcción. Lo ineluctable está ahí para mostrar que la disciplina no es solo una costumbre pasiva. Hace perceptible un destino de la voluntad, mediante el cual Nietzsche definía la libertad. Lo ineluctable en la marcha es que, una vez hemos partido, estamos obligados a llegar. No hay más remedio, hay que avanzar. Y al final del cansancio y del camino, se llega *siempre*, basta con añadir las horas unas a otras y decirse: ¡Vamos! Estaba escrito, era inevitable. Cuando se va a pie, para llegar hay que andar. La voluntad como destino.

PASEOS

Por supuesto que en los paseos se anda. Aunque haya también paseos a caballo, en barco… En un paseo, el acto de andar sin duda no tiene la misma consistencia que en las grandes excursiones, pero tiene otras dimensiones, más humildes, menos propias de las grandes posturas místicas, los engaños metafísicos y las declaraciones solemnes.

Está el paseo como rito absoluto, creación de un alma infantil; el paseo como libre distracción, recreo del espíritu; y el paseo como redescubrimiento.

El primer caso, el del rito, concierne a los paseos de nuestra infancia. Son necesarios recorridos bien trazados, itinerarios estrictamente delimitados. No se va de paseo indiferentemente, ni siquiera se da *un* paseo, sino *tal* o *cual* paseo. Y, para los niños, los paseos nunca se parecen entre sí. Recorren caminos distintos, los setos que los bordean son únicos, y las perspectivas, irreductibles. No se cruzan.

Crecer significa no ser sensible ya más que a las generalidades, a las similitudes, a las categorías de ser. El bosque, la montaña, la llanura… Y, en nuestro entorno, todo se vuelve idéntico: para nosotros adultos, cada sendero pertenece a un mismo gran paisaje, está englobado en él. El adulto lo ve todo desde la altura de los años que tiene. La perspectiva de la experiencia lo aplana todo, lo achata, le quita sabor. Todo viene a ser lo mismo. El adulto sabe que su casa está situada en un país, y que varios caminos llevan hasta ella.

Para el niño, en cambio, los caminos alejan, inquietan, son posibilidades de mundos. No se parecen entre sí: se abren a universos distintos. Para el niño ni siquiera los árboles se parecen entre sí: sus ramas nudosas, sus troncos torcidos, sus perfiles, todo los diferencia. No son dos higueras, o dos robles, sino el guerrero y el brujo, el monstruo y el niño. ¿Qué decir

entonces de dos paseos, dos paseos cada uno con su sucesión única de árboles, de personajes, el color de sus caminos, la gente con la que puede uno encontrarse en ellos? A cada paseo le corresponde una historia distinta, cada uno se abre a un reino diferente, habitado o encantado de manera distinta…

Proust tenía así, de niño, dos paseos que formaban dos mundos: uno por el camino de Swann (o de Méséglise), y otro por el de Guermantes. Dos mapas completos del mundo, con sus estaciones, su tonalidad, su duración y sus colores. Así, el camino de Swann era el paseo por el que uno se aventuraba aunque hiciera mal tiempo porque era corto, con sus guirnaldas de lilas a las que se besaba tiernamente, el espino blanco de aroma embriagador, el parque de Swann donde a veces podía aparecer, entre setos de jazmín, Gilberte, la pequeña traviesa, impenetrable y misteriosa.

En cuanto al camino de Guermantes, antes de nada, para llegar hasta él había que salir por la puerta de atrás, al fondo del jardín, y había que estar seguro del tiempo que hiciera porque llevaba lejos. Guermantes era ante todo un destino fabuloso que no se alcanzaba nunca, pero también las orillas del Vivonne (en ocasiones se sentaban al borde del agua, entre los iris), esa casa perdida en el bosque, a cuya ventana a veces se asomaba una mujer elegante, triste y pensativa. Eran también «pequeños cercados, húmedos, en donde asomaban racimos de sombrías flores»[118].

Dos mundos separados. Albertine, mucho más tarde, dejará pasmado al narrador proponiéndole ir a Guermantes tomando el camino de Méséglise… ¡Qué escándalo, qué aberración, qué estupefacción! Las posibilidades objetivas de la geografía, entonces, chocan frontalmente, hacen pedazos las nítidas cristalizaciones de la infancia. Y es que, para el niño, un paseo es una identidad completa, un rostro, una persona. No son caminos que se cruzan ni senderos bajo un mismo cielo. Seguramente era posible, desde lo alto del campanario de Saint-Hilaire, divisar a un tiempo el trazado de esos paseos desde una perspectiva única, inmersos en el color de una sola región, una única luz. Pero esa visión desde lo alto es falsamente superior y solo interesa a una mirada abstracta para la cual los caminos no son sino líneas. El niño, que vive a ras de suelo, a ras de los senderos, sabe que todo es

diferente, las formas de los guijarros, el contorno de los árboles y los olores de las flores.

Y no se trata de oponer aquí la tendencia soñadora e imaginativa de los niños a la objetividad realista de los adultos. Quienes son absolutamente realistas son los niños: no proceden jamás mediante generalidades. El adulto reconoce la forma general en un caso particular, un representante de la especie disuelve el resto y pronuncia: esto son lilas, esto de aquí es un fresno, un manzano. El niño, en cambio, percibe individuos, personalidades. Ve el perfil único, sin enmascararlo con un nombre común, con una función. Cuando se camina con niños, señalan animales fabulosos en las ramas de un árbol, llaman la atención sobre la suavidad de los pétalos de una flor. No es el triunfo de la imaginación, sino un realismo sin prejuicios: total. Y la Naturaleza es inmediatamente poética. Cuando crecemos, esos paseos, reino absoluto de la infancia, pierden su encanto, pues acabamos por formarnos ideas y certezas con respecto a todo, y ya no queremos conocer de las cosas más que su representación objetiva (a la que tristemente llamamos su «verdad»).

Mucho más allá de la infancia existe un estilo de paseo igual de soñador aunque menos poético. Me refiero al paseo como ligereza, como descanso: caminar para «cambiar de aires». Después de un trabajo agotador, o cuando el aburrimiento se vuelve agobiante, se sale a dar un paseo con el fin de «airear la mente». Sobre todo cuando el contraste entre un sol de primavera, un aire fresco del exterior, y la atmósfera cargada y oscura de los despachos de trabajo, es verdaderamente acusado. Un filósofo alemán, amigo de Kant, describió este arte con delicadeza y gran precisión.

En *El arte de pasear*, Karl Gottlob Schelle afirma en efecto que el paseo produce sin duda un relajamiento del cuerpo —en sentido literal, puesto que, liberado del agarrotamiento impuesto por el trabajo, se relaja—, pero que, más allá de eso, es sobre todo la mente la que se beneficia, pues el paseo genera también un descanso del alma. Cuando se trabaja, hay que estar cautivo del objeto de trabajo, permanecer concentrado en la tarea, pensar solo en una cosa. En posición sedente, el cuerpo no debe moverse demasiado, y si está haciendo un esfuerzo, los gestos deben ser precisos, y

las presiones musculares, coordinadas. Así, el trabajo siempre acaba por provocar nerviosismo, por culpa de una concentración demasiado larga.

Con todo, no se pasea para hallar un descanso inmediato, una simple pausa, como si se tratara solamente de *detenerse*. El paseo más bien hace cambiar de ritmo: desentumece los miembros del cuerpo y las facultades del alma. Pasear es, ante todo, desdeñar las imposiciones: yo mismo elijo mi recorrido, mi ritmo y mis representaciones. Schelle, como hemos dicho, era amigo de Kant. Podemos deducir que lo leyó: en su obra encontramos toda la estética kantiana aplicada al paseo.

Para empezar, pasear no es lo mismo que recorrer una y otra vez un espacio de un extremo a otro, lo cual a fin de cuentas no es sino otra manera de desarrollar la obsesión de una idea o el hilo de una meditación. Después de todo, siempre puedo levantarme y andar cuando tropiezo con un problema. Pero entonces no me alejo a la fuerza, doy unos pasos, con los brazos a la espalda, asintiendo con la cabeza, y en cuanto el movimiento de mi cuerpo le ha dado un poco más de juego a mi mente —que ahora ya resuelve la dificultad, encuentra el orden ideal, construye la demostración correcta, da con la idea acertada—, entonces me precipito de nuevo a mi mesa de trabajo, hasta que me vuelvo a bloquear.

Marcharse a pasear es otra cosa: decimos adiós al trabajo. Cerramos libros y carpetas, y salimos. Una vez fuera, el cuerpo va a su ritmo, y la mente se siente libre, es decir disponible. Vuelvo la cabeza hacia las impresiones que me atraen a la derecha del paisaje, las comparo con las que recibo por la izquierda, cotejo contrastes de color, paso del detalle al panorama general en un continuo ir y venir. Y si me encuentro en un gran sendero de un parque público atestado ya por una multitud abigarrada, observo, pero sin que la mente trabaje: deslizo la mirada de un rostro a otro, de un vestido a un sombrero, sin detenerme en ninguna parte, sin retener nunca más que una forma, una línea, una expresión. A esta composición libre del teatro de las apariencias Kant la denomina «placer estético»: la imaginación juega con las impresiones que combina, recomponiéndolas al capricho de su libre fantasía. Es totalmente gratuito, y la mente manifiesta así su profunda armonía interior: todas mis facultades están

espontáneamente de acuerdo en colaborar juntas para dar forma libremente al espectáculo del mundo.

Para que el arte de pasear llegue a su culminación hace falta, precisa Schelle, un número determinado de condiciones exteriores. Si se pasea por lugares públicos harán falta amplias avenidas, para que los cuerpos de los transeúntes no se estorben unos a otros todo el tiempo, y una multitud que no sea ni demasiado compacta ni demasiado escasa: si hay pocos paseantes, sentiremos la tentación de buscar rostros conocidos y de inspeccionar (¿es él?), lo que nos devolverá a nuestros roles sociales. Si hay demasiados, nos desalentará la invasión, la multiplicación de las imágenes que desbordan nuestras capacidades de síntesis. Si nos decantamos por el campo, habrá que elegir un paisaje en el que se alternen los montes, los valles, los arroyos, las praderas y los bosques, para que la diversidad de los colores y las formas seduzca a nuestra imaginación, y habrá que preferir un sol radiante, o el juego de la imaginación se recargará de imágenes sombrías.

Por lo demás, es imperativo alternar los paseos urbanos y campestres, sin privilegiar ninguno de ellos. Pues si bien tienen en común el fondo (un juego libre de la imaginación que compone sus impresiones), su virtud es sin embargo diferente: caminar por vías públicas supone un callejeo que permite realizar microdescubrimientos sobre la diversidad del género humano y el comportamiento de nuestros semejantes que embelesan el espíritu; caminar a solas en compañía de arroyos y árboles más bien suscitará ensoñaciones por completo alejadas de las rigideces de la introspección sistemática, pero por ese mismo motivo fecundas: es como si, suavemente distraída por el espectáculo de las flores y de las líneas del horizonte, el alma se olvidara un poco de sí misma, y, al hacerlo, desvelara a sus propios ojos algunos de sus rostros por lo general enmascarados. El secreto del paseo es precisamente esa disponibilidad de la mente, tan poco frecuente en nuestras vidas ajetreadas, polarizadas y cautivas de nuestras propias obstinaciones. La disponibilidad supone una rara síntesis de abandono y actividad, que constituye todo el encanto para una mente entregada al paseo. El alma, en efecto, está disponible al mundo de las apariencias. No tiene que rendir cuentas a nadie, no tiene ningún imperativo de coherencia. Y en ese juego sin consecuencias, es posible que el mundo

se entregue más al paseante, a lo largo de sus deambulaciones fantasiosas, que al observador serio y sistemático.

Todos esos hallazgos y esas alegrías del paseo solo pueden darse sin embargo a aquel que lo practica libremente. Nunca deben perseguirse por sí mismos, como si el paseo fuera un método. Se ofrecerán espontáneamente a aquel que, atraído por un sol de primavera, plante alegremente su trabajo solo para concederse a sí mismo un poco de tiempo libre. Hay que salir con el corazón ligero y movido por el deseo de dejar un momento a un lado los quehaceres y el destino. Solo así —si no esperamos ningún provecho concreto del paseo, si dejamos definitivamente atrás, encerradas en los cajones, inquietudes y preocupaciones— será el paseo ese momento estético gratuito que lleva a redescubrir la ligereza de vivir, la dulzura de un alma en libre armonía consigo misma y con el mundo.

El arte de pasear es, pues, una verdadera técnica recreativa. Pero ese recreo también puede ser una recreación. Esto es así particularmente en la ciudad. Por lo general uno acostumbra a recorrer las calles de manera totalmente práctica, para ir a la panadería, dirigirse al metro, hacer la compra o visitar a un amigo. Las calles no son entonces sino pasillos. Se camina con la cabeza gacha, se hacen escasos reconocimientos útiles. No se mira nada, se ubica, se ve solo lo necesario: la cruz de la farmacia que me indica que tengo que girar a la derecha, la gran puerta marrón que me recuerda que la panadería está en esa esquina. La calle se convierte así en una trama de señales débiles que parpadean, pero su espectáculo se ha apagado para mí.

Habría que concederse ese lujo, inédito y fácil, de pasear por nuestro barrio, caminar por él con paso incierto, dubitativo, decidir recorrerlo porque sí, levantando por fin la mirada, y hacerlo despacio. Entonces ocurre el prodigio, y el mero hecho de caminar, sin correr, sin ponerse un objetivo preciso, permite sentir la ciudad tal y como la recibe quien la ve por primera vez. Como no prestamos atención a nada en particular, todo se nos ofrece en abundancia: los colores, los detalles, las formas y los aspectos. El paseo, en solitario y sin rumbo, permite captar esa visión: veo el color de los postigos y las huellas que han dejado sobre los muros, veo los arabescos delicados de largas verjas negras, veo la extravagancia de casas absolutamente

alargadas como jirafas de piedra, o de otras aplastadas, anchas como gruesas tortugas, veo la composición de los escaparates, veo, cuando camino al atardecer, fachadas de un gris azulado y ventanas color naranja. Largo rato ojeo así las calles.

PARQUES PÚBLICOS

Sí hay sin embargo una circunstancia en la que el paseo, en lugar de revelar la esencia estética de las calles o de las campiñas, degenera en artificio mundano. Me refiero a los paseos galantes, refinados, en los que se anda sobre todo para exhibirse. Su símbolo parisino es incontestablemente el jardín de las Tullerías, del que Corneille escribió en *El embustero* que era «el país de la gente elegante y de las galanterías». Allí la Naturaleza está absolutamente amaestrada: setos de boj trazados a cordel, avenidas rectilíneas, árboles estrictamente podados, fuentes artificiales, estatuas lascivas. En otros tiempos, solo podía acceder a este parque la alta sociedad, la entrada estaba prohibida a la plebe y a los «lacayos», que esperaban en masa en la puerta, entre imprecaciones, a que sus señoras terminaran de hacerse las coquetas entre sus admiradores —pero se deja entrar a las modistillas, siempre y cuando vistan bien, sean guapas o vayan bien acompañadas—. En verano, los paseantes se demoran allí hasta bien avanzada la tarde, envueltos en la luz naranja y los reflejos violeta, la calidez de la noche que cae lentamente y el polvo que levantan miles de pasos. Los árboles tienen todos una herida de nombre de mujer grabado a cuchillo por amantes tristes.

> Vayamos a las Tullerías,
> a alimentar nuestras tristes ensoñaciones[119].

Es, así pues, el lugar ideal para las muchachas en flor, las mujeres casadas en busca de aventuras o las viudas que quieren hallar consuelo. Pues para la mujer es mortalmente aburrido tener siempre delante a un único hombre: su marido. Para ello se inventaron los parques, como señala Charles Sorel en su obra *Polyandre* (1648):

La mayoría de las mujeres brillantes prefería el paseo del jardín de Luxemburgo o de las Tullerías porque es muy fácil ver allí todos los días hombres nuevos.

Lo que es de pésimo gusto es acudir en pareja, el marido con la mujer.

Se camina despacio por las avenidas principales de los parques, y de vez en cuando uno se detiene (o, mejor dicho, se adopta la pose), pero no se trata de resistencia política a la velocidad, sino más bien de que solo la lentitud permite observar a capricho y exhibir ante los demás los propios atavíos y encantos, mostrar cuán ingenioso se es. Hay que haber cuidado meticulosamente la apariencia (se sabe que no se perdonará nada, por lo que nada se descuida tampoco: «Los rostros son obras de arte / en los que la Naturaleza no suele tener la menor parte»[120]), haber elegido bien la compañía (para evitar a los importunos que ahuyentarían a eventuales pretendientes), y ya está: es el triunfo de la parisina. ¿Por qué pasean? La Bruyère cree saberlo: «Para enseñar un hermoso tejido y cosechar el fruto de su atavío»[121]. Las mujeres hermosas suscitan a su paso murmullos embelesados. Pero en realidad no se trata verdaderamente de caminar, sino más bien de dar con un paso sofisticado, un balanceo estudiado. Como aconseja una criada, dirigiéndose a su señora:

Es menester, como todas las damas hermosas, no exponerse a unos andares naturales. Por ejemplo, si está conmigo en la Grande Allée: ha de hablarme sin decir nada para parecer de vivo ingenio, reír sin motivo para parecer alegre, erguirse en todo momento para lucir el escote, abrir los ojos para agrandarlos y morderse los labios para colorearlos[122].

Se distingue, pues, la Grande Allée primero, que es como el escenario principal donde se acude para ver y ser visto, juzgar y ser juzgado:

Es la arena de la buena sociedad.
Allí, con gran aparato,
cuando el sol ya se ha ocultado,
a lucirse vienen todas, las rubias y las morenas.
Allí se muestran como en vitrina
encajes, lazos y tela fina.
Allí todos los ambulantes
ponen su rostro y su porte por delante.
Allí se dan cita pública,
allí todos los objetos se encuentran

y todos allí se desaprueban
porque todos se asemejan[123].

Pero hay otros escenarios menores, caminos transversales que tienen cada uno su especialidad: en el lado este hay una serie de bancos «para criticar a gusto» (es el camino de los censores y los protestones), otros senderos más umbríos se reservan a las citas secretas, y aun otros, dulces y tristes, acogen a los melancólicos.

La multiplicidad de los escenarios hace de las Tullerías una comedia donde cada cual es actor y espectador. En ella se ven, como en el teatro, todos los tipos humanos: la coqueta extasiada con su vestimenta, el galán ridículo, el magistrado afectado y arrogante, el oficial que se pavonea, el *petit maître* [124], el burgués, el joven fatuo, el exseminarista, el «gacetista» que propaga los rumores y al que todos acuden para enterarse del último embuste[125], y algún que otro borracho, naturalmente. Y, por supuesto, cada cual mantiene el porte más erguido posible, exhibe sus riquezas, ya sean escasas o fastuosas, y vigila de reojo el efecto que produce en los demás. Se realzan las pantorrillas con rellenos postizos, se maquillan los rostros, se lucen bien a la vista los diamantes y se habla alto.

En ese artificio permanente todos se buscan, se ignoran, se evalúan, se afanan hasta la extenuación en parecer (feliz o desdichado: pero algo hay que parecer). Más allá de las diferencias, como decía el poema, «todos se asemejan». O, lo que es lo mismo, una vez más todos se tratan con la mayor cortesía y todos se desprecian en secreto, burlándose unos de otros:

Un espantajo que bizquea
de un tuerto se befa.
Un asno de un simple se mofa, un cornudo, de un bastardo,
y, cada mujer, de su amiga[126].

Y, en ese concierto de burlas susurradas, se tejen intrigas: hay quien se da cita, quien finge encontrarse, quien sigue a desconocidas, quien entabla conversación, hay mujeres que pierden un guante para que el joven acuda y se arrodille. Es «la hora de las Tullerías».

EL *FLÂNEUR* DE LAS CIUDADES

Con sus estudios sobre París, Walter Benjamin hizo célebre el personaje del paseante, el *flâneur*, muy alejado del paseante galante de las Tullerías. Lo analizó, lo describió y lo captó releyendo a Baudelaire: su *Spleen de París*, sus «Cuadros parisinos» de *Las flores del mal*, sus pinturas de la *Vida moderna*. *Flâner*, o callejear, presupone tres elementos, o la superposición de tres condiciones: la ciudad, la multitud y el capitalismo.

La experiencia del *flâneur* es sin duda la de la marcha, pero estamos lejos de Nietzsche o de Thoreau. Además, andar por la ciudad es un sufrimiento para el amante de las largas caminatas naturales, pues, como ya veremos, supone un ritmo obstaculizado, irregular. Con todo, el *flâneur* anda, a diferencia del simple curioso, que se detiene sin cesar y se inmoviliza ante la atracción o se queda fascinado por lo que ofrecen los escaparates. El *flâneur* anda, se desliza incluso entre la multitud.

La *flânerie* requiere de esas concentraciones urbanas que se desarrollan en el siglo XIX, concentraciones tales que se puede caminar durante horas sin ver ni un pedacito de campo. Caminando de esta guisa en estas nuevas megalópolis (Berlín, Londres o París), se atraviesan diversos barrios, que constituyen mundos diferentes, separados, aparte. Todo puede cambiar de un distrito a otro: el tamaño de las casas, la arquitectura general, el ambiente, el aire que se respira, la manera de vivir, la luz y los tipos sociales. El *flâneur* necesita ese momento en que la ciudad ha adquirido tales proporciones que pasa a convertirse en paisaje. Se la puede recorrer como se recorrería una montaña, con sus puertos, sus cambios totales de perspectiva, sus peligros también y sus sorpresas. Ha pasado a ser un bosque, una jungla.

El segundo elemento indispensable para la realización plena del *flâneur* es la multitud. El *flâneur* camina entre la multitud, a través de ella. Esta multitud en mitad de la cual se mueve son ya las *masas*: laboriosas, anónimas, ajetreadas. En las grandes ciudades industriales, esas personas que van o vienen del trabajo, acuden a citas de negocios, se apresuran para entregar un paquete o llegar a tiempo a un encuentro son los representantes de la civilización nueva. Esta multitud es *hostil*, hostil a cada uno de aquellos que la componen. Cada cual quiere ir deprisa, y el otro se convierte en un obstáculo en su camino. La multitud transforma inmediatamente al otro en competidor. No es la multitud en marcha, la de las manifestaciones, las huelgas o las reivindicaciones colectivas, la multitud épica, el bloque formidable de energía. Al contrario, en ella cada cual descubre intereses contradictorios, en el nivel más concreto de su desplazamiento. En ella nadie se encuentra con nadie. Rostros desconocidos, casi siempre cerrados, y a los que, estadísticamente, se tiene pocas probabilidades de conocer. La experiencia común, en los siglos precedentes, era la sorpresa de un *extranjero* en la ciudad: un rostro desconocido. ¿De dónde viene, qué viene a hacer aquí? Pero hoy en día el anonimato es la norma. Lo sorprendente es reconocer a alguien. En medio de la multitud, los códigos elementales del encuentro desaparecen por completo. Es imposible saludar, detenerse y cambiar cuatro palabras sobre el tiempo.

Tercer elemento: el capitalismo o, más precisamente, para Walter Benjamin, el reino de la mercancía. El capitalismo va a designar ese momento en el que la mercancía extiende su modo de ser mucho más allá de los productos industriales: a la obra de arte y a las personas. Mercantilización del mundo: todo se convierte en objeto de consumo, todo se vende y se compra, todo se ofrece en el gran mercado de la demanda infinita. Reino de la prostitución generalizada: se trata de vender y de venderse.

*

El *flâneur* es *subversivo*. Subvierte la multitud, subvierte la mercancía y la ciudad, así como sus valores. El caminante de los grandes espacios, el

excursionista con la mochila a la espalda opone a la civilización la explosión de una ruptura, la rotundidad de una negación (Jack Kerouac, Gary Snyder…). El acto de caminar del *flâneur* es más ambiguo, y ambivalente es su resistencia a la modernidad. Lo subversivo no es oponerse, sino esquivar, exagerar hasta alterar, y aceptar hasta superar.

El *flâneur* subvierte la soledad, la velocidad, la especulación y el consumo.

Subversión de la soledad. Se ha descrito hasta la saciedad el efecto de aislamiento de las multitudes. Sucesión infinita de rostros desconocidos, densidad de indiferencia en la que la soledad moral se ahonda. Cada cual se siente ajeno al otro, y la multiplicación de este sentimiento produce una hostilidad importante, que convierte a cada uno en presa de todo el mundo. El *flâneur* busca ese anonimato, pues se *esconde en él.* Se funde bien en la masa mecánica, pero con un movimiento voluntario, para ocultarse en ella. Por ello, el anonimato no es una imposición que lo oprime, sino una ocasión de placer: se siente más él mismo, desde su reserva interior. Y, como se esconde, no percibirá el anonimato como una imposición sino como una oportunidad. En el interior de la soledad triste y densa de la multitud, el *flâneur* excava la del observador y el poeta: *¡nadie se da cuenta de que está mirando!* Es como un recoveco de la masa. El *flâneur* está desfasado, y el suyo es un desfase decisivo que, sin excluirlo ni distanciarlo, lo distrae de la masa anónima y lo singulariza *por lo que él mismo es.*

Subversión de la velocidad. Entre la multitud todos tienen prisa, todos quieren ir rápido y, a la vez, se ven trabados. El *flâneur*, en cambio, no tiene que ir aquí ni allá. Entonces se detiene ante los juegos de luces, lo retienen los rostros, afloja el paso en las intersecciones. Pero, al resistir a la velocidad de la obsesión por el negocio, su lentitud se convierte en la condición de una agilidad superior: la de la mente. Pues la mente captura imágenes al vuelo. El transeúnte presuroso conjuga los andares rápidos con el embrutecimiento de la mente. Solo quiere ir deprisa, y su mente da vueltas en el vacío, ocupada únicamente en calcular intersticios. El *flâneur* ralentiza el cuerpo, pero sus ojos van y vienen sin cesar, y su mente se asombra de mil cosas a la vez.

Subversión de la obsesión por el negocio. El *flâneur* resiste de manera absoluta al productivismo ambiental, al utilitarismo que lo asedia. Es perfectamente inútil, y su ociosidad lo condena a la marginación. Pero pese a ello nunca es del todo pasivo. No hace nada, pero lo persigue todo, observa, su mente está siempre alerta. Y no deja de crear, cogiendo al vuelo impactos y encuentros, imágenes poéticas. Y si no hubiera un *flâneur*, cada uno seguiría su propio camino y produciría su propia serie de fenómenos sin que nadie pudiera dar testimonio de lo que ocurre en los cruces. El *flâneur* percibe las chispas, los roces y los encuentros.

Subversión del consumo. La multitud supone tener la experiencia de un devenir mercancía. Zarandeado, arrastrado por la muchedumbre, me reduzco a no ser sino un producto expuesto a movimientos anónimos. Me ofrezco, me abandono a la circulación. En la multitud siempre tengo la sensación de ser consumido: por los movimientos que constriñen mi cuerpo y los desplazamientos que me atrapan de una dentellada. Me consumen las calles, los bulevares. Los rótulos y los escaparates existen solo para intensificar la circulación, el intercambio de mercancías. El *flâneur* ni consume ni es consumido. Recolecta aquí y allá, e incluso hurta. Al contrario que el caminante de las llanuras o de las montañas, no recibe el paisaje como don a su esfuerzo. Pero capta, coge al vuelo encuentros improbables, instantes furtivos y coincidencias fugitivas. No consume, y sin embargo no cesa de atrapar viñetas, de hacer caer sobre él una fina llovizna de imágenes robadas, en el instante improbable del encuentro.

Esta creatividad poética del *flâneur* es por otro lado ambigua: es, como decía Walter Benjamin, una «fantasmagoría». Supera la atrocidad de las ciudades para apoderarse de las maravillas pasajeras, explora la poesía de lo que impacta, pero sin detenerse a denunciar la alienación del trabajo y de las masas. El *flâneur* tiene cosas mejores que hacer: remitificar la ciudad, inventar nuevas divinidades y explorar la superficie poética del espectáculo urbano.

Las posteridades de la *flânerie* baudelairiana son numerosas. Está el vagabundear surrealista, que enriquecerá el arte de callejear con dos dimensiones nuevas: el azar y la noche (Aragon en las Buttes-Chaumont en *El campesino de París*, Breton y su búsqueda alucinada del amor en *Nadja*).

Está también la deriva situacionista teorizada por Guy Debord: exploración sensitiva de las diferencias (dejarse transformar por los ambientes). Lo que hay que preguntarse es si, en la época en que vivimos, la uniformización de los rótulos (las «cadenas», como se denominan sin ironía: eslabones idénticos entre sí, que se cierran sobre nosotros) y la invasión progresiva de los coches no han hecho más difícil, menos agradable y sorprendente, vagar por las calles. Es cierto que se crean espacios de callejeo obligado, pero subordinados al mandato de comprar.

El gran caminante romántico, el eterno *wanderer*, comulgaba con el ser. La marcha era una gran ceremonia de unión mística, en la que el caminante se hacía presente a la presencia, se acurrucaba en el seno puro de una Naturaleza maternal. Tanto en Rousseau como en Wordsworth encontramos esta celebración de la marcha como confirmación de la presencia y fusión mística. Y lo que encierra en sí el verso equilibrado de Wordsworth o la prosa musical de Rousseau es precisamente la profundidad de esa respiración, la suavidad del ritmo.

El *flâneur* de las ciudades no se hace presente a una plenitud del ser, sino solo disponible a emociones visuales dispersas. El caminante se realiza en el abismo de una fusión; el *flâneur*, en la explosión de una dispersión infinita de destellos.

GRAVEDAD

Olvido esos breves momentos de gracia, debidos a veces incluso a un enorme cansancio, pequeños instantes de éxtasis en los que el cuerpo, al caminar, avanza sin sentirse, casi como una hoja seca que el viento empuja. Sobre todo cuando se ha caminado largo rato y la fatiga es inmensa, uno deja bruscamente de sentir. Entonces, por poco que el sendero esté bien trazado y no sea muy escarpado, ya no se mira por dónde se avanza, ya no se piensa en nada, y los pies toman el relevo de la conciencia para elegir los mejores lugares donde pisar y para evitar los obstáculos. Por nuestra parte ya no hay sino una inmensa renuncia. Acabamos la marcha en una especie de ensoñación, y el paso gana entonces en seguridad y en velocidad, ya que aceptamos no pensar más. Entonces no se siente ya nada, apenas ligereza: el camino aspira las piernas, y la mente *flota por encima*. Cuando se corre durante largo rato, a veces se experimenta también una impresión inmensa de ligereza, como si la carrera nos arrastrara. Al cabo de un tiempo, en ocasiones dilatado, de «calentamiento», por fin el cuerpo entero alcanza su respiración, y los pies encuentran, en el camino, una *llamada* para rebotar. Y es como levantar el vuelo, de forma repetida y regular. La experiencia de la ligereza cuando corremos es totalmente distinta de la que la marcha, en muy escasas ocasiones, puede suscitar, como ese sentimiento de flotar que acabamos de evocar. No es la ebriedad, como al correr, de sentir la tensión perfecta de los músculos, sino más bien una desvinculación de la mente producida por el cansancio, una anestesia progresiva. La ligereza de la carrera es precisamente esa victoria sin cansancio sobre la pesadez, la afirmación fácil y soberana del cuerpo. El flotar de la marcha surge cuando los pies al final se adhieren tanto al camino que se fusionan con él, y la mente, exhausta, olvida ser el eco de su cansancio.

Con todo, en sus líneas más generales la experiencia de la marcha es siempre una sensación de gravedad. No me refiero exactamente a un cuerpo pesado, que pesa. Aunque bien pudiera ser. Porque a veces, verdaderamente, cuando quedan aún varias horas de trayecto, el sendero es cuesta arriba y la masa del cuerpo se hace notar a cada paso, se tiene en las rodillas la sensación de un peso enorme. Pero lo que quiero expresar aquí es lo que ocurre en esas inmensas jornadas al aire libre: a cada paso se produce la atracción, el pie vuelve a caer sin tregua; a cada momento, ese apoyo, el perpetuo hundirse para volver a levantarse. Hay que arraigarse en cada ocasión para volver a separarse. Así se arraiga el pie: mediante ese enlazamiento repetido con la tierra. Cada paso forma un nudo más. No hay manera de ser más terrenal que caminando: la monotonía desmedida del suelo.

Pienso en los sedentarios abstractos que se pasan la vida en un despacho, tecleando. Golpeteos de dedos en un teclado: conectados, como dicen. ¿A qué? A informaciones que varían de segundo en segundo, a flujos de imágenes y de cifras, a cuadros y tablas. Después del trabajo, toca el metro, el tren, la velocidad siempre, con la mirada fija esta vez en la pantalla del teléfono, y vuelta a pulsar teclas, y de nuevo el desfile de mensajes e imágenes. Anochece ya cuando no han visto siquiera el día. Televisión: una pantalla más. ¿En qué dimensión viven entonces, sin levantar el polvo, sin contacto?, ¿en qué espacio sin relieve, en qué tiempo en el que ni la lluvia ni el sol importan? Esas vidas, desligadas de los senderos y de los caminos, nos hacen olvidar nuestra condición: nada del desgaste de las estaciones y del tiempo parece existir.

Un sabio taoísta decía: «Los pies en el suelo ocupan muy poco espacio; gracias a todo el espacio que no ocupan podemos caminar». Lo cual quiere decir, en primer lugar, que no sabemos *estarnos quietos*. Mirad a un hombre de pie esperando, inmóvil, tambaleándose un poco: araña el suelo con los pies, lo patea, y enseguida siente hormigueos en las piernas. No sabe qué hacer con los brazos, los balancea ligeramente o los mantiene pegados al cuerpo. Está en equilibrio inestable. Pero le basta echar a andar para recuperarlo enseguida: la naturaleza se despliega, se realiza, el resorte del ser se relaja, el ritmo se reanuda. El pie recobra su equilibrio.

Chuang Tse[127] quería decir también que los pies como tales son pequeños pedazos de espacio, pero su vocación («andar») es la de articular el espacio del mundo. El pie y la zancada no tienen cabida, nunca se ordenan en ninguna parte. Pero miden todo lo demás. Nuestros pies forman ese compás que no tiene ningún sitio que ocupar y que tan solo evalúa la amplitud. Las piernas son como agrimensores. Su separación constituye una buena medida.

Por último, decir que lo que me queda por recorrer es aquello por lo que puedo caminar es una referencia evidente al vacío taoísta: ese vacío, que no es una nada hueca sino pura virtualidad, vacío creador de la inspiración y del *juego*, como ese juego entre las letras y los sonidos que da vida a la palabra. Así, caminar *articula* la profundidad del espacio y da *vida* al paisaje.

Para terminar, observo que en numerosas actividades y deportes la alegría proviene de la transgresión de la gravedad, de la victoria sobre esta: mediante la velocidad, la elevación, el impulso y la invitación a la superación vertical. Pero caminar, al contrario, es experimentar a cada paso la gravedad, la imantación inexorable de la tierra. El paso de la carrera al descanso es violento. Uno se agarra las costillas, enseguida se empapa en sudor, le arde el rostro. Uno se detiene porque el cuerpo va a reventar, porque le falta la respiración. Cuando se camina, al contrario, detenerse es como una realización natural: uno se detiene para acoger una nueva perspectiva, para respirar el paisaje. Y echa a andar otra vez, sin ruptura. Existe como una continuidad entre la marcha y el descanso porque no se trata de transgredir la gravedad, sino de realizarla.

La marcha nos recuerda así sin cesar nuestra finitud: cuerpo pesado de necesidades toscas, clavado al suelo definitivo. Caminar no es elevarse, no es engañar a la gravedad, no es hacerse ilusiones, mediante la velocidad o la elevación, sobre nuestra condición mortal, sino más bien efectuarla a través de esa exposición a la solidez del suelo, a la fragilidad del cuerpo y a ese movimiento lento de hundimiento. Caminar es exactamente resignarse a ser ese cuerpo que camina, inclinado. Pero lo asombroso es que esa resignación lenta, ese inmenso cansancio nos dan la alegría de ser. De no ser más que eso, desde luego, pero en armonía absoluta. Nuestro cuerpo de plomo, a

cada paso vuelve a caer sobre la tierra, como para volver a arraigar en ella. La marcha es una invitación a morir de pie.

ELEMENTAL

Cuando se sale a caminar algo más que unos pocos días, más de una semana, al preparar la mochila siempre se hace uno la misma pregunta: ¿de verdad necesito esto? Es una cuestión de peso, naturalmente. Porque aunque hemos podido enumerar, con respecto a la marcha, las formas del bienestar, si se va demasiado cargado, esta también puede convertirse en una pesadilla. De ahí la pregunta, siempre la misma: ¿de verdad esto es necesario? Pues hay que *reducir* la carga al máximo. Botiquín, útiles de aseo, ropa, comida, material para dormir, siempre la misma obsesión: quitar lo superfluo, suprimir lo inútil. Quedarse solo con lo necesario para andar, para vivir. ¿Qué se necesita cuando se camina? Algo para protegerse del frío y del hambre. En este caso no sirve nada de lo que uno se lleva consigo de viaje normalmente para *matar el tiempo*.

Escribía Thoreau: «No se puede matar el tiempo sin herir la eternidad»[128]. No se camina para matar el tiempo sino para acogerlo, deshojarlo paso a paso, segundo a segundo, pétalo a pétalo. Todo lo que permite matar el tiempo, engañar al aburrimiento, distraer el cuerpo y la mente, trabajar, llenar los días, hacer creer, es decididamente demasiado pesado. Al elegir entre lo que uno se lleva y lo que deja, no debe intervenir ninguna preocupación de efecto, ninguna consideración de apariencia, de comodidad ni de estilo siquiera, ningún cálculo social. Solo cuenta una relación estricta entre peso y eficacia. Al caminar solo hace falta lo necesario. Caminar es vivir una existencia decapada (el barniz social se ha fundido), aligerada, libre de instrucciones sociales y purgada de lo fútil y de las máscaras.

Lo necesario está un nivel por debajo de lo útil. Lo útil es lo que intensifica la capacidad de actuar, aumenta la producción de efectos y

acrecienta la competencia. Lo inútil, lo superfluo, es todo lo que queda, concedido a la apreciación de los demás y a la propia vanidad.

Justo por debajo de lo útil está lo necesario[129]. Es lo irreemplazable, lo ineludible, lo insustituible. Su ausencia provoca enseguida un bloqueo, una parada, dolor. Calzado sólido, prendas de protección o de repuesto, provisiones, un botiquín, mapas geográficos… Para lo que es simplemente útil siempre se encuentran equivalentes naturales: ramas (estacas, palos, bastones), hierbas (servilletas, almohadas).

Un último nivel es el de lo elemental. Es casi una inversión total. Recuerdo una vez, al pie de una montaña, en el parque nacional de las Cevenas. Quedaban aún para la cima unas seis o siete horas de marcha. El tiempo era bueno y estable, y las noches, todavía cálidas. Y, entonces, tomé la decisión: escondí la mochila en el agujero de un tronco. Nada ya sobre los hombros ni en los bolsillos. Dos días así, sin nada. Primero esa impresión de ligereza inmensa, al haberme descargado incluso de lo necesario. Sin tan siquiera lo mínimo. Nada. Ya no había nada entre el cielo y yo, entre la tierra y yo (el agua fresca cogida del riachuelo juntando las palmas de las manos; frambuesas y arándanos; blandura de la tierra para dormir).

Lo elemental se revela como plenitud de la presencia. Lo necesario se distingue aún de lo útil. Lo elemental ya no se opone: lo es todo para quien no tiene nada. Lo elemental es la capa primera, arcaica, cuya consistencia apenas se nota porque no se entrega en toda su pureza más que a quien, en un momento dado, se ha librado de lo necesario. La marcha permite, unos instantes, sentir lo elemental. Si no, para alcanzarlo hace falta una conversión brutal, peligrosa y extrema.

Y además habría que distinguir aquí entre la seguridad y la confianza. La seguridad la tenemos porque sabemos que disponemos de lo *necesario para hacer frente*: hacer frente a la intemperie, a la multiplicidad de senderos, a la ausencia de fuentes, al frío nocturno. Sentimos entonces que podemos contar con nuestro material, nuestra experiencia y nuestras capacidades de anticipación. Es la seguridad del hombre técnico, que domina las situaciones. Prudente, responsable.

Caminar sin lo necesario siquiera es *abandonarse* a los elementos. A partir de ese momento, ya no hay nada que importe, ya no hay cálculos ni seguridad en uno mismo. Pero sí una confianza plena, entera, en la generosidad del mundo. Las piedras, el cielo, la tierra, los árboles: todo se vuelve para nosotros auxilio, don, socorro inagotable. Al abandonarnos a ello ganamos una confianza desconocida, que colma el corazón, pues hace depender absolutamente de Otro y nos despoja hasta de la preocupación de nuestra conservación. Lo elemental es aquello a lo que nos abandonamos, y que se nos da de manera absoluta. Pero para experimentar su consistencia hay que asumir el riesgo, el riesgo de prescindir de lo necesario.

MÍSTICA Y POLÍTICA

(GANDHI)

No vamos a dar media vuelta.

GANDHI, 10 de marzo de 1930

En diciembre de 1920, Gandhi anuncia la independencia de la India «para el año siguiente», si todos siguen el camino que ha trazado para liberarse de la tutela británica: una no cooperación que debe extenderse paulatinamente a todos los sectores de actividad, una desobediencia civil por etapas progresivas, la búsqueda de una autarquía económica cada vez más importante y, sobre todo, el rechazo a responder mediante la violencia a todas las represiones que, inevitablemente, acompañarían esa campaña de sedición. Después de esta predicción Gandhi recorre la India de un extremo a otro, preconizando el tejido tradicional del algodón y levantando hogueras para quemar los tejidos importados.

Pero los ingleses no ceden, y el anuncio imprudente de la «Alma Grande» (Mahatma) origina una inmensa oleada de detenciones. Y eso que la desobediencia civil había empezado bien, y aquí y allá se siguen las consignas: se organizan piquetes de huelga ante los locales de venta de alcohol, ya no se compran tejidos importados y no se responde a las citaciones de los tribunales. Pero termina por estallar la violencia y, tras una confrontación con las fuerzas del orden, que provoca la muerte de varios manifestantes, unos campesinos enfurecidos prenden fuego a un cuartel en el que se había atrincherado una veintena de policías, que son quemados vivos. Gandhi reacciona como ya lo hiciera en 1919, tras la masacre de

Amritsar: interrumpe una vez más el movimiento de desobediencia y decide ayunar —ese gesto que repitió tantas veces en su vida—, asumiendo la responsabilidad de las muertes y, al mismo tiempo, poniendo ampliamente de manifiesto la culpabilidad de los violentos.

Un decenio más tarde (entre tanto conoció la cárcel y retomó sus largas peregrinaciones por la India para combatir la exclusión de los intocables, defender los derechos de las mujeres y popularizar por todo el país medidas elementales de higiene), en enero de 1930, Gandhi decide volver a desafiar al Imperio y lanza una nueva campaña de no cooperación. Pero no sabe cómo proceder esta vez, cómo empezar, cómo manifestar con el máximo de publicidad un rechazo tranquilo y masivo a obedecer. Confiesa al gran poeta Rabindranath Tagore, que lo visita el 18 de enero: «No veo ninguna luz en las tinieblas que me rodean».

Su «vocecita», como él la llamaba, no tarda en hablarle por fin: caminarás, caminarás hasta el mar, y allí recogerás sal. Gandhi decide un nuevo *satyagraha*[130]*:* la marcha de la sal. La intención es doble: denunciar el impuesto que grava la sal, como preludio a una protesta más radical, y organizar una puesta en escena de esta denuncia bajo la forma de una marcha inmensa. En efecto, los ingleses ostentaban el monopolio de la extracción de sal. Nadie tenía derecho a comerciar con este producto, ni siquiera a extraerlo para su propio consumo. Procedían incluso a destruirla cuando la sal natural se hallaba cerca de poblaciones que habrían podido llevársela para su uso personal. La sal: un don gratuito del mar, un alimento humilde y muy necesario. La injusticia de ese impuesto era evidente, y bastaba mencionarlo para denunciar su carácter escandaloso. La segunda idea genial fue la organización de una lenta marcha para llegar a las costas —andar desde el *ashram*[131] de Sabarmati hasta las marismas salinas de Dandi, a orillas del mar, cerca de Jalalpore—.

Hacía tiempo que Gandhi había experimentado ya los valores espirituales y políticos de la marcha. De muy joven, cuando estaba en Londres, ya andaba con regularidad, de siete a quince kilómetros, prácticamente todos los días, para ir a sus clases de Derecho o para encontrar un restaurante vegetariano. Y esas marchas eran la ocasión para él de reafirmar la triple promesa que le había hecho a su madre al abandonar

la India (ni mujeres, ni alcohol, ni carne), de experimentar la consistencia de la misma y felicitarse por mantenerla. Gandhi siempre otorgó mucha importancia a las promesas hechas a los demás y a uno mismo, a esos compromisos solemnes mediante los cuales uno se prohíbe tal o cual práctica, tal o cual conducta. Para él solo podían ser definitivos. Y siempre cultivó la disciplina y el autocontrol. La marcha permite esa relación decidida con uno mismo que no es del orden de la introspección indefinida (esta última prefiere la postura horizontal en un diván), sino del examen meticuloso. Caminando, uno se rinde cuentas a sí mismo: se corrige, se interpela y se evalúa. Más tarde, al ejercer de abogado en Sudáfrica, Gandhi seguirá andando, por ejemplo para ir regularmente a pie de la granja Tolstoi a Johannesburgo (treinta y cuatro kilómetros). Pero en las batallas que libra en la provincia de Natal experimenta también una dimensión política de la marcha. En su defensa de los derechos de los hindúes de Sudáfrica, sometidos a medidas vejatorias o a impuestos abusivos, organiza, en 1913, no ya simples manifestaciones para ocupar el espacio público, sino diversas marchas de varios días de duración. La idea es protestar sin violencia y encontrando la manera de forzar una detención. Gandhi decide organizar marchas que conduzcan de una provincia a otra (de Natal a Transvaal), pero sin proveerse del certificado obligatorio de paso, para llevar a cabo una desobediencia masiva, visible, colectiva y tranquila. Así es como, el 13 de octubre de 1913, Gandhi ocupa la cabecera de una inmensa multitud en marcha. Son más de dos mil personas, caminan descalzas y se alimentan de un poco de pan y azúcar. La marcha dura una semana. Gandhi no tarda en ser detenido, y, de inmediato, cincuenta mil indios se declaran en huelga. El general Smuts se ve obligado a negociar y firma con Gandhi una serie de acuerdos en favor de las comunidades indias.

En febrero de 1930 Gandhi tiene ya sesenta años y concibe el proyecto de la marcha de la sal. Es una composición dramática, una epopeya colectiva. Gandhi congrega a su alrededor a un núcleo de militantes de confianza: *satyagrahis* a los que ha formado él mismo y cuya disciplina interior y aptitud para el sacrificio conoce bien. Elige a setenta y ocho militantes para la expedición. El más joven tiene dieciséis años. El 11 de marzo Gandhi toma la palabra ante miles de personas después de la oración

vespertina y exige de todas que, si llegan a detenerle, prosigan sin él, en calma y en paz, el movimiento de desobediencia. Él parte al día siguiente, a las seis y media de la mañana, con su largo bastón de marcha en la mano (un gran tallo de bambú con punta de hierro), rodeado de fieles vestidos, como él, con una túnica de algodón blanco tejido a mano. Son algo menos de ochenta personas las que le acompañan. Cuarenta y cuatro días más tarde, serán varios miles los que lleguen a la orilla del mar.

Día a día se va instaurando un ritmo: despertar a las seis de la mañana para la oración, la meditación y los cánticos. Después, tras el aseo y una colación, la procesión se pone en camino. Las aldeas por las que pasan se engalanan: los habitantes riegan los caminos, los cubren de hojas y de flores para aliviar los pies de los caminantes. En cada ocasión, Gandhi se detiene, toma la palabra serenamente e insta a todos y cada uno a abandonar toda cooperación activa con el Imperio: dejar de comprar productos importados, dimitir del cargo si se es jefe local y representante del Imperio. Y, sobre todo: no responder a las provocaciones, aceptar de antemano los golpes, que serán numerosos, y dejarse detener sin oponer resistencia. El éxito es inmenso. Corresponsales extranjeros siguen cotidianamente la marcha e informan de ella al mundo entero. El virrey de las Indias no sabe bien cómo replicar. La organización de cada día es inmutable: rezar por la mañana, caminar durante el día, tejer algodón por la tarde y, por la noche, escribir artículos para el periódico. El 5 de abril, tras más de mes y medio de marcha, Gandhi llega por fin a Dandi, a orillas del mar, y con sus discípulos pasa la noche rezando. Por la mañana, a las ocho y media, se dirige al océano, se baña, vuelve a la playa y realiza solemnemente, ante miles de personas congregadas, el gesto prohibido: se inclina despacio y recoge un pedazo de sal, mientras la poetisa Sarojini Naidu exclama: «¡Salve, liberador!».

En la idea y la realización de esta inmensa marcha intervienen varias dimensiones espirituales, ligadas todas a las convicciones de Gandhi.

Ante todo, en la lentitud de la marcha hay un rechazo de la velocidad mediante el cual se expresa la desconfianza del Mahatma hacia a la máquina, el consumo acelerado y el productivismo ciego. En un texto con fecha de noviembre de 1909 (*Hind Swaraj*), redactado en el barco que lo

lleva de Londres a Sudáfrica, Gandhi critica la civilización moderna. Además de preconizar una vía no violenta, el texto se presenta como una defensa de la tradición y una apología de la lentitud. Para Gandhi, la verdadera oposición no se da entre Oriente y Occidente, sino más bien entre una civilización de la velocidad, la máquina y la acumulación de poderes y otra de la transmisión, la oración y el trabajo manual. Esto no implica, sin embargo, una alternativa entre la inercia de la tradición y el dinamismo de las conquistas, sino sobre todo entre dos energías: la energía de lo inmemorial y la del cambio. Para Gandhi no se trata de elegir entre un inmovilismo conservador y una audacia aventurera, sino entre la fuerza tranquila y la agitación perpetua, entre la luz tenue y el resplandor cegador.

A Gandhi le gusta concebir esa energía tranquila como materna, femenina. Durante siglos, en las sociedades tradicionales la marcha lenta fue lo propio de las mujeres: iban hasta los manantiales lejanos para sacar agua, o recorrían los caminos en busca de plantas y hierbas. Los hombres preferían los entretenimientos violentos, propios de la caza: asaltos bruscos, carreras cortas y rápidas. Andar para Gandhi es preferir las energías lentas de la resistencia. Con la marcha se está muy lejos de la acción llamativa, del hecho señalado y de la hazaña. Se realiza con esa humildad que a Gandhi le gustaba: recuerdo de nuestra gravedad, de nuestra debilidad. Caminar es la condición del pobre. La humildad, sin embargo, no es exactamente la miseria. Es el reconocimiento sereno de nuestra finitud: no lo sabemos todo, no lo podemos todo. Lo que sabemos no es nada comparado con la Verdad, lo que podemos no es nada comparado con la Fuerza. Y este reconocimiento nos da nuestro verdadero lugar, nos sitúa. En la marcha, lejos de todo aparato, de toda máquina, de toda mediación, vuelvo a experimentar la condición terrenal del hombre, encarno de nuevo su pobreza nativa, esencial. Por ello la humildad no es humillante: solo nos desposee de vanas pretensiones y nos permite acceder a nuestra autenticidad. Por ello hay cierto orgullo en la marcha: estamos de pie. La humildad manifiesta para Gandhi nuestra dignidad de hombres.

La marcha participa también de una simplificación que Gandhi persiguió toda su vida, transitando los caminos de la no posesión (*aparigraha*). Del perfecto caballero al «faquir medio desnudo» del que se

burlaba Churchill, Gandhi proseguirá esa búsqueda de la indigencia en todos los niveles de la existencia: vestimenta, vivienda, alimento y transporte. Él, que en Londres vestía levita, chaleco cruzado y pantalón de rayas y llevaba un bastón con empuñadura de plata, irá simplificando progresivamente su apariencia hasta los últimos años de su vida, en los que ya solo vestirá un taparrabos de algodón blanco tejido a mano. En Sudáfrica abandona sus cómodos apartamentos de Johannesburgo y se muda a las granjas comunitarias, donde participa activamente en las tareas domésticas. Pronto insiste en viajar en tercera clase, y al final de su vida solo se alimenta de fruta fresca y nueces. Esta simplificación de la existencia le permite ir más deprisa, más recto, ir a lo esencial de manera más segura. La marcha es de una sencillez total. Un pie delante del otro, no hay otra forma de avanzar con las piernas. Aparte, esa simplificación tenía también un objetivo político. Vivir por encima de nuestras necesidades, denuncia Gandhi, es —ahora y siempre— explotar al prójimo.

Se trata en efecto de zafarse de todo lo que puede estorbarnos inútilmente, trabarnos, impedirnos ver. La marcha promueve un ideal de autonomía. Es de todos sabido que Gandhi valoró toda su vida con vehemencia la artesanía indígena y la producción local. Devuelve su auge al torno, y se impone la actividad de tejer a mano todos los días. Trabajar con nuestras manos es rechazar la explotación de los demás. La marcha realiza per se el doble ideal que engloba el término *swadeshi*. Gandhi empleaba mucho esa palabra para llamar a los indios a boicotear los tejidos ingleses, el alcohol y los productos manufacturados. Significa a la vez «proximidad» y «autarquía». En la marcha se entra en contacto con las personas en el día a día de su vida: se bordean los campos en donde trabajan, se pasa delante de sus casas. Se detiene uno y se entabla conversación. Andar es el mejor ritmo para comprender al otro y sentirse cercano. Por otra parte, solo se depende de uno mismo para avanzar. Basta con valerse mínimamente, es la voluntad sola la que manda, y no se espera nada más que la propia exhortación a caminar. Ni mecánica, ni combustible. Pues caminar alimenta incluso. Gandhi lo experimenta durante esa larga marcha de 1930 en la que, tras más de trescientos noventa kilómetros de caminata, llega más radiante de como salió.

Gandhi exalta por último, en el movimiento de la marcha, una dimensión de firmeza y de resistencia: aguantar. Es esencial, puesto que caminar exige un esfuerzo suave pero continuo. Para caracterizar el estilo de lucha que quería llevar a cabo, Gandhi inventó, durante una reunión política en Sudáfrica, un término nuevo para promover su estilo de acción: el *satyagraha*. *Satyagraha* es la idea de fuerza y de verdad a un tiempo, el hecho de aferrarnos con firmeza a lo verdadero como a una sólida roca. La marcha requiere determinación: firmeza y voluntad. Gandhi pudo así, durante sus años de lucha, en distintas estructuras comunitarias creadas aquí y allá, animar y formar a discípulos. La virtud principal del *satyagrahi* es el dominio de sí mismo. Se trata de estar dispuesto a recibir golpes sin devolverlos, a dejarse detener injustamente sin oponerse, a sufrir humillaciones, afrentas e insultos sin responder. Este dominio es doble, lo que significa que se pueden domeñar arrebatos de rabia y de ira y, al mismo tiempo, accesos de desánimo o de cobardía. Hay que permanecer tranquilo, inmóvil, sereno, seguro de uno mismo como se está de la verdad. La marcha combate la ira mediante el agotamiento, y purifica. Cuando los *satyagrahis* llegan al mar, su indignación se ha vaciado de todo odio y de toda ira: ya no es más que una determinación tranquila de transgredir la ley porque la ley es injusta e inicua, hasta tal punto que desobedecerla se convierte en un deber que se cumple con tanta firmeza y tanto sosiego como el rezo.

Este dominio perfecto de uno mismo es la condición de un amor perfecto por todos los seres y de la no violencia: *áhimsa*. Este es el núcleo de la doctrina. Para Gandhi la no violencia no es un rechazo pasivo, una resignación neutra, una sumisión. La no violencia reagrupa en un haz único, manifiesta en una sola disposición, todas las dimensiones que hemos distinguido: dignidad, dominio, firmeza, humildad y energía. La no violencia no es el simple rechazo de la fuerza. Es más bien oponer a la fuerza física la sola fuerza del alma. Gandhi no dice: no opongáis ninguna resistencia cuando llueven los golpes, cuando la brutalidad se recrudezca. Dice, al contrario: resistid con toda vuestra alma permaneciendo erguidos el mayor tiempo posible, sin ceder jamás un ápice de vuestra dignidad y sin manifestar agresividad ni nada que pueda restablecer, entre el que golpea y

el que es golpeado, la igualdad y la reciprocidad en una comunidad de violencia y de odio. Al contrario, manifestad a quien os golpea una inmensa compasión. La relación tiene que seguir siendo disimétrica en todo: por un lado una ira ciega, física, llena de odio, y, por el otro, una fuerza espiritual de amor. Si se aguanta, entonces la relación se invierte, y la fuerza física degrada a quien la emplea, convertido en una bestia furiosa, mientras que toda la humanidad resurge en el que yace en el suelo, que es elevado a una humanidad pura cuando lo que se quería era rebajarlo. La no violencia avergüenza a la violencia. Cuando se sigue golpeando a quien opone a la brutalidad física su pura humanidad, su sola dignidad, entonces se pierde el honor y el alma.

Así ocurrió en la terrible marcha de Dharasana, en la que los *satyagrahis* se pusieron en camino en mayo de 1930 para tomar posesión, en nombre del pueblo, de las fábricas de sal. Gandhi había tenido la precaución de advertir al virrey por carta de esa marcha y de la intención de la misma, y escribió que la sola supresión del impuesto sobre la sal bastaría para cancelarla. Pero Gandhi fue detenido y no pudo participar él mismo en la ocupación planeada y pacífica de las marismas salinas. Cuatrocientos policías, armados con pesadas porras con punta de acero, esperan en las marismas. Los *satyagrahis* avanzan lentamente, negándose a dispersarse. Cuando llegan a la altura de los policías, reciben golpes terribles sin decir nada, se desploman y no tardan en ser reemplazados por la hilera que les sigue inmediatamente y que cae a su vez. El espectáculo es tanto más terrible cuanto que los *satyagrahis* no tratan siquiera de protegerse con los brazos y permanecen expuestos mientras les rompen los hombros y el cráneo. Los policías se dejan dominar entonces por la furia y acaban por golpear hasta la muerte a los que van cayendo. Un periodista estadounidense, Webb Miller, asiste a la matanza y narra el avance mudo de los *satyagrahis*, que prosiguen la marcha, silenciosos, decididos, «caminando con paso firme y la cabeza alta», y caen al suelo. Sigue un silencio desgarrador en el que pronto ya no se oye más que el ruido de los golpes, los huesos dislocados y algunos gemidos sordos. Se contarán varios centenares de heridos.

Sin embargo, los beneficios políticos del movimiento de 1930 no estarán a la altura ni de las esperanzas ni de la grandeza del acto. El pacto Gandhi-Irwin (febrero de 1931) se limita a concesiones menores, y la Conferencia de Londres, a la que Gandhi asiste en septiembre de ese mismo año, no permite ningún avance decisivo. Cuando la guerra mundial estalla en 1939, la India sigue siendo un país ampliamente sometido. No obtendrá la independencia hasta agosto de 1947, a costa de una partición entre la India y Pakistán, la peor solución para Gandhi, que nunca había esperado la libertad más que en la unidad y la fraternidad.

Gandhi no dejó de andar en toda su vida. Decía que debía su excelente salud a esa costumbre. Caminó hasta el final. Los últimos años de su vida verán su sueño cumplirse y derrumbarse a la vez: la libertad en el desgarro. Cuando Inglaterra se prepara en serio para abandonar sus colonias indias, al final de la década de 1940, las rivalidades entre comunidades, hasta entonces cuidadosamente aplacadas por los británicos para reinar sin reservas, se avivan, se exacerban y pronto adoptan la forma de matanzas de una violencia nunca vista entre hindúes, musulmanes y sijs.

Durante el invierno de 1946 Gandhi retoma su bastón de peregrino y decide recorrer a pie las regiones desgarradas por el odio (Bengala y Bihar), ir caminando de aldea en aldea para ensalzar, aquí y allá, la evidencia perdida del amor y de la unidad fraterna, hablando con cada uno y rezando por todos. Del 7 de noviembre de 1946 al 2 de marzo de 1947, cruza varias decenas de aldeas, siempre a pie. Camina porque hay que imponer la evidencia de la paz en la pobreza. Se levanta todas las mañanas a las cuatro para leer y escribir, teje su porción de algodón, dirige oraciones abiertas a todos, recita los textos sagrados hindúes y musulmanes poniendo de manifiesto sus convergencias de paz, y camina. Se pone en camino cada mañana cantando los terribles versos de Tagore:

Camina solo.
Si no responden a tu llamada, camina solo;
si tienen miedo y esconden silenciosamente la cara contra la pared,
desgraciado de ti,
abre tu espíritu y habla alto y fuerte.
Si se dan media vuelta y te abandonan en medio de la travesía del desierto,
desgraciado de ti,

> pisotea los cardos bajo tus pasos
> y viaja solo por el camino ensangrentado[132].

En septiembre de 1947 ocurre el «milagro de Calcuta»: su sola presencia y su decisión de ayunar bastan para sofocar el incendio de odio que asolaba la ciudad. La independencia se había proclamado en agosto, y la partición de la India y Pakistán había provocado una nueva ola de violencia inédita entre las comunidades.

Gandhi muere asesinado por un fanático el 30 de enero de 1948.

Queda la imagen de ese anciano de casi setenta y siete años, que avanza todo el día apoyándose en el hombro de su nieta, con su bastón de peregrino en la otra mano, y va a pie de aldea en aldea, de matanza en matanza, sostenido únicamente por su fe, vestido como el más pobre entre los pobres, y defendiendo a cada paso la evidencia del amor y lo absurdo del odio, oponiendo a la violencia del mundo la paz infinita de una marcha lenta, humilde, interminable.

Esa imagen es también la que de él conservará Nehru, el compañero infatigable, el primer gran dirigente de la India libre. Cuando piensa en Gandhi, recuerda sobre todo la marcha de la sal.

> Acuden imágenes a mi memoria, numerosas, de ese hombre de mirada tan a menudo risueña y, al mismo tiempo, un lago de infinita tristeza. Pero entre todas emerge una, la más significativa, aquella en la que lo vi, bastón en mano, ponerse en camino hacia Dandi, con ocasión de la marcha de la sal en 1930. Era el peregrino en busca de la verdad, tranquilo, apacible, decidido y sin miedo[133].

REPETICIÓN

La marcha es sosa, repetitiva y monótona. Bien cierto es. Pero es por eso mismo por lo que nunca es aburrida. Como decíamos, hay que distinguir entre monotonía y aburrimiento. El aburrimiento es una ausencia de proyectos, de perspectivas. Uno está sin saber qué hacer, ocioso. Espera, sin esperar *nada* concreto: la espera no es sino la dimensión indefinidamente suspendida de un tiempo vacío. El cuerpo aburrido se tiende, se levanta, mueve los brazos, lanza las piernas en una dirección y en otra, se detiene bruscamente y vuelve a ponerse en movimiento, se agita de nuevo. Trata desesperadamente de llenar cada segundo. El aburrimiento es como una sublevación vacía contra la inmovilidad. No encuentro nada que hacer, no busco nada que hacer. Uno está desesperado de sí mismo cuando se aburre. Todo cansa al instante, porque proviene de una iniciativa personal. La ruptura tendrá que venir de fuera. Se tiene entonces la prueba, inmensa e insoportable, de la pobreza de los propios deseos. El aburrimiento es la insatisfacción repetida a cada segundo, es el hastío de los comienzos: todo cansa nada más empezado, porque lo empiezo yo.

La marcha no es aburrida. Simplemente monótona. Cuando se camina, se va a alguna parte, se está en movimiento, el paso es uniforme. En la marcha hay demasiada regularidad, demasiada movilidad pautada como para provocar el aburrimiento, que se alimenta de una agitación vacía (cuando el alma da vueltas sin nada que hacer en un cuerpo inmóvil). Por ello, los monjes propusieron el paseo como remedio a la acedía, ese mal insidioso que corroe el alma. Por lo general hay que distinguir por tanto la marcha, que supone un rumbo, en la que se *avanza*, del vagabundear melancólico.

Montaigne hablaba de su «paseadero». Para estimular nuestros pensamientos, para que la reflexión vaya más allá y la invención sea más

profunda, la mente tiene que ayudarse del ejercicio del cuerpo:

> Mis pensamientos dormitan si los dejo parados. No funciona mi mente si no la mueven las piernas[134].

Así, de nada sirve quedarse sentado a la mesa cuando la reflexión se bloquea. Hay que levantarse y dar unos pasos. Hay que caminar para darse movimiento y que, con este impulso del cuerpo, los pensamientos tomen impulso a su vez y se desbloqueen.

La mecánica aquí es la de la pura activación: caminar como puesta en marcha. Además, por su regularidad la marcha ofrece un balanceo que puede ayudar también a la poesía en verso: uno se sitúa en el ritmo, se instala en la prosodia. Wordsworth, romántico inglés, nos sirve aquí de ejemplo. Cuando le preguntaban a su hermana dónde trabajaba el poeta, ella señalaba el jardín con un gesto vago y decía: «Ahí está su despacho». Y, en efecto, sus largos poemas líricos Wordsworth los componía caminando. Recorría el jardín de un extremo a otro, mascullando, y se ayudaba del ritmo del cuerpo para encontrar los versos.

Wordsworth es un personaje ineludible en una historia de la marcha, muchos eruditos lo consideran el auténtico inventor de la caminata. Él fue el primero —en una época (finales del siglo XVIII) en que caminar era cosa de pobres, de vagabundos o de salteadores de caminos (por no hablar de saltimbanquis o de buhoneros)— en inventar la marcha como acto poético, comunión con la Naturaleza, plenitud del cuerpo, contemplación del paisaje —Christopher Morley dijo de él que fue «uno de los primeros en poner las piernas al servicio de la filosofía»—. Así, recorrió a pie toda Francia, cruzó los Alpes, exploró en Inglaterra la región de los Lagos y convirtió todas sus excursiones en materia para sus poemas. Su inmenso *Preludio* (extenso poema autobiográfico) se presenta incluso como la superposición de tres caminatas, la que lo lleva de la infancia a la madurez, la que lo sitúa en los caminos de Francia e Italia y, por último, la del martilleo del verso regular y sonoro:

> Así avanzaba yo a hurtadillas a lo largo de aquella silente carretera,

mi cuerpo bebiendo de la quietud

una restauración como la calma del sueño,

pero mucho más dulce. Por encima, ante mí, a mis espaldas,

en torno a mí, todo era paz y soledad[135].

La incomprensión —cuando no cierta hostilidad— a la que tuvo que hacer frente Wordsworth por aquel entonces pone de manifiesto la diferencia que hay entre la marcha y el paseo. El paseo, en grandes parques junto a los castillos, se concebía como una distinción social. En los jardines ingleses, con sus complicados senderos, sus arboledas cómplices y sus prodigiosos cruces de caminos, los paseantes se ocultan y se encuentran. Es una marcha ligera, hecha de idas y venidas, de continuas pausas, animada por conversaciones sutiles, charlas insustanciales, comadreos y confidencias. El paseo es el escenario en el que desplegar todo un arte de la seducción. Es sobre todo el contrapunto exacto a las marchas del jornalero que va a los campos a vender su fuerza de trabajo, o del vagabundo sin techo que arrastra su miseria y su fortuna por los vagos caminos. En los senderos de los jardines apenas se camina: se baila.

Wordsworth, en cambio, recorre los caminos como un pobre, sin necesidad y por gusto. Para estupefacción de todos, llama «riqueza» a esa experiencia. Más allá de esa enorme invención cultural (la excursión a pie, la belleza de los paisajes), su poesía lleva infinitamente en sí el ritmo de la marcha: regular, sin destellos y monótona. Acuna sin cansar, como el murmullo de las olas.

Solo otro poeta, caminante también, sabrá encontrar mucho más tarde en sus versos esta notable monotonía. Se trata de Péguy, en particular en su «Présentation de la Beauce à Notre-Dame de Chartres», cuando, para obtener la curación de su hijo Pierre, enfermo de tifus, hace en 1912 la peregrinación de Notre-Dame de Chartres, y construye por los caminos versos interminables:

Vamos hacia delante, con las manos en los bolsillos,
sin aparato ninguno, sin fárrago, sin discursos,

con paso siempre igual, sin premura ni recursos,
desde los campos más presentes hacia los campos más cercanos,
nos veis caminar, somos el peonaje,
siempre avanzamos solo paso a paso[136].

Toda marcha muy larga suscita así una poesía salmódica, monocorde. Los salmos son siempre, esencialmente, salmos del peregrino, del caminante: o bien cantan el desamparo del exilio, del eterno extranjero («¡Jerusalén, si yo de ti me olvido…!»), o bien expresan el esfuerzo y la esperanza de la Tierra prometida como en la Canción de las Subidas («Alzo los ojos a los montes: ¿de dónde me vendrá el auxilio?»).

El salmo no supone un esfuerzo particular de la inteligencia sobre el significado: sobre todo debe pronunciarse, articularse, cantarse y *encarnarse*. Debe actualizarse en el cuerpo, y si lo cantan varias personas, se hace sensible en el cuerpo de una comunidad. En India, cuando se va a pie a Pandharpur, aún hoy se entonan salmos de Tukaram, el humilde comerciante marata analfabeto, nacido en 1698 en la casta de los shudra, la más baja («Soy de casta vil, dijo Tuka, no he leído libros»), que encontró a su dios en la colina y pronto se puso a componer versos y a repetirlos, mientras sus discípulos los copiaban, pues él no sabía escribir. Y, desde entonces, los peregrinos hindúes cantan, en los caminos, los salmos del poeta que no sabía leer:

¡Oh, Señor, quisiera ser
guijarro, piedra grande o polvo
en el camino de Pandharpur,
para ser hollado por los pies de los santos!

Caminar hace que brote a los labios de manera natural una poesía repetitiva y espontánea, palabras sencillas como el ruido de los pasos sobre el camino. Podríamos encontrar también un eco de la marcha en la práctica del canto de los salmos llamado «a coros alternos». Consiste en que un coro canta (sobre una sola nota) una estrofa, y el otro coro le contesta. Esta práctica coral permite la alternancia del canto y de la escucha. Sobre todo, produce un efecto de repetición y de alternancia que san Ambrosio compara con el rumor del mar: cuando las olas rompen suavemente en la orilla, la

regularidad de ese sonido no solo no rompe el silencio, sino que *lo pauta y lo hace audible*. Así, la salmodia, en el ir y venir de las respuestas alternadas, engendra en el alma una quietud dichosa, dice el santo. Esos cánticos que se hacen eco, ese flujo y reflujo de las olas se asemejan al movimiento alternado de las piernas en la marcha. Y en la marcha no se trata de romper, sino de *pautar y hacer sensible la presencia del mundo*. Y así como Claudel dijo que el sonido vuelve el silencio accesible y útil, habría que decir de la marcha que vuelve *la presencia accesible y útil*.

Encontramos así en la marcha ese poder inmenso de la repetición, la repetición de lo idéntico. Da origen a los salmos, que son la realización salmodiada de una fe en la vibración de los cuerpos. Este poder de la repetición también se encuentra en otra parte: en cierta forma de oración. Me refiero en concreto a lo que se denomina en la espiritualidad ortodoxa la «filocalia del corazón». Se trata de un ejercicio que consiste en la repetición simple de una oración absolutamente elemental, compuesta tan solo de unas pocas palabras: «Señor Jesucristo, hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador». Simplemente hay que repetir esta oración (oración-frase), desgranarla minuto a minuto, hora a hora, y conseguir convertir así el día en una oración continua. Este ejercicio de repetición puede acentuarse mediante un control estricto de la respiración, haciendo corresponder la primera mitad de la frase, mentalmente repetida («Señor Jesucristo, hijo de Dios»), con la inspiración, y la segunda («ten piedad de mí, pecador») con la espiración[137].

El objetivo de este ejercicio de repetición es alcanzar un estado de concentración (no se hace más que una cosa, repetir una sola frase), pero una concentración que no sea intelectual. No una tensión de la mente, sino una participación (todo el cuerpo respira y murmura, todos los sentidos hacen eco, todas las facultades del alma reflejan el contenido santo de la fórmula) del ser en su totalidad en la sola recitación de la plegaria. Es lo que los padres ortodoxos llaman «traer el espíritu al corazón». El gran peligro, en efecto, es la dispersión, la distracción, la disipación, que ellos consideran tan solo otras formas de olvidarse de Dios. Ese olvido se manifiesta tanto en el trabajo que embrutece el cuerpo como en el juego que estimula la imaginación, y en la meditación que se convierte en

especulación gratuita. La pequeña oración del corazón, humilde, repetitiva, absolutamente obsesiva, elude todas esas alienaciones y nos permite encontrar, dicen los padres ortodoxos, nuestro reino interior. El corazón es el punto de unificación, porque es la apertura y la energía de la presencia, capaz de contradecir tanto las tentaciones de la carne como las derivas de la mente. Mediante la repetición de esta única frase, que tiene un único significado, el alma se despoja por completo de las falsas riquezas de las ideas, y se absorbe en la repetición mental de un único contenido de significado.

Concentración, unicidad y despojamiento. Tan solo una frasecita que repetir incansablemente: «Señor Jesucristo, hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador». Tras unos minutos, tras unas horas, ya no se trata de un hombre que reza, sino de un hombre hecho oración. Ya no es más que una invocación continua de Cristo, y poco a poco, al fastidio terrible, a la saturación de la mente que se asfixia repitiendo siempre lo mismo, a la boca agotada por el movimiento de los labios, sucede, en la brutalidad sacralizada de un momento, la tranquilidad pura (la famosa *hesykhia*). La repetición se vuelve espontánea, fluida, sin esfuerzo, absolutamente comparable al latido del corazón. Y el monje encuentra una seguridad total en un murmullo indefinido, interminable, en la respiración infinita de su oración. Por lo demás, cuando se anda sobreviene ese instante en el que de la repetición monótona del paso surge de pronto una quietud absoluta. Ya no pensamos en nada, ya no nos altera ninguna preocupación, ya no existe nada más que la regularidad del movimiento al que acompañamos o, mejor dicho: somos enteramente la repetición tranquila de los pasos.

Para los padres que la enseñaron, esta oración del corazón implicaba por lo general una postura sedente, inmóvil, con la barbilla pegada al pecho (por ejemplo, la del Pseudo-Simeón o Gregorio el Sinaíta), horas y horas enfrascados en repetir la misma frase. Pero la filocalia se popularizó en Occidente mediante el célebre relato de un peregrino ruso del siglo XIX, que la practicaba caminando. Es la historia de un alma sencilla que quería cumplir plenamente la exhortación de san Pablo: «Orad sin cesar». Un monje le descubre el secreto de la filocalia. El buen hombre se aísla entonces en un huerto durante varias semanas y se concentra en repetir

miles de veces la oración (primero seis mil, y luego doce mil veces diarias). Tras días de fatiga y de esfuerzo, de cansancio y de aburrimiento, la invocación continua del nombre de Cristo termina por habitar todo su ser, como una fuente de alegría y de consuelo inagotables. Y cuando se ha convertido para él en algo casi tan natural como respirar, se echa a andar y camina todo el día sin sentir cansancio. Camina como recita su oración, a su ritmo: incansablemente.

> Así es como camino ahora, recitando sin parar la plegaria de Jesús, que para mí es más valiosa y más dulce que cualquier otra cosa en el mundo. A veces ando setenta verstas o más en un día, y ni me doy cuenta de que estoy caminando, solo siento que digo la oración. Cuando el frío intenso me penetra, me pongo a rezar con más fervor y en seguida entro en calor. Si el hambre me empieza a vencer, invoco más asiduamente el nombre de Jesucristo y olvido lo que quería comer. Cuando estoy enfermo y me duelen la espalda y las piernas, me concentro en la oración y no advierto el dolor. […] Me he convertido en una especie de loco, nada me molesta, nada me preocupa, no presto atención a ninguna vanidad, permanecería siempre solo; de costumbre solo me apetece hacer una cosa, recitar la plegaria continuamente[138].

Hallamos también la insistencia en la regularidad como secreto de una marcha sin fatiga en la espiritualidad tibetana, con la figura casi mágica del *lung-gom-pa*. El *lung-gom* consiste en unos ejercicios, prolongados durante varios años, de respiración y de gimnasia que permiten obtener una agilidad y una ligereza excepcionales. A la vez que se entrena para controlar perfectamente su respiración, el monje aprende a acompasarla a la perfección con la repetición de fórmulas místicas. Más adelante sabrá también acompasar ambas cosas con el ritmo de su paso. Al término de su iniciación, se convierte en un *lung-gom-pa*. El monje es capaz entonces, en determinadas circunstancias, de recorrer muy deprisa enormes distancias a pie, sin sentir cansancio alguno. Sin duda son necesarias condiciones especiales: un terreno llano, un paisaje desértico, el crepúsculo o una noche estrellada. En esos espacios fantasmagóricos nada distrae la atención, la concentración es máxima. El caminante se recoge, no piensa en nada, no mira ni a derecha ni a izquierda, fija la vista en un punto delante de él, se pone en marcha, pronuncia en cadencia sus mantras y no tarda en entrar en un estado de trance alucinatorio, producido por la repetición de su paso, de

sus frases articuladas indefinidamente y de su respiración regular. Y da grandes pasos, como si rebotara en el suelo.

Alexandra David-Neel cuenta que en una de sus largas caminatas por el Himalaya, cuando recorría una inmensa meseta aislada, vio a lo lejos un punto negro que se acercaba rápidamente. Pronto alcanzó a ver que se trataba de un hombre que avanzaba a grandísima velocidad. Sus compañeros de viaje le dijeron que era un *lung-gom-pa*, y que sobre todo no debía hablarle ni interrumpir su marcha, pues se hallaba en estado de éxtasis y podía morir si lo despertaba. Lo vieron pasar, impasible, con los ojos abiertos, sin correr pero elevándose a cada paso, como un tejido ligero levantado por el viento.

TEXTOS Y REFERENCIAS

ANAGARIKA GOVINDA, Lama, *El camino de las nubes blancas*, trad. de María Victoria de Andrés, Valencia, Fundación Tres Joyas, 1995.

ANDLER, Charles, *La maturité de Nietzsche*, París, Bossard, 1928.

ARAGON, Louis, *El campesino de París*, trad. de Nöelle Boer y María Victoria Cirlot, Barcelona, Bruguera, 1979.

BENJAMIN, Walter, *Baudelaire*, ed. de José Manuel Cuesta Abad, Madrid, Abada Editores, 2014.

—, *Libro de los pasajes*, trad. de Luis Fernández Castañeda, Fernando Guerrero e Isidro Herrera Barquero, Madrid, Akal, 2007.

BENZI, Marino, *Les Derniers Adorateurs du peyotl*, París, Gallimard, 1972.

BIÈS, Jean, *Mont Athos*, París, Albin Michel, 1963.

BORER, A., *Rimbaud en Abyssinie*, París, Le Seuil, 1984.

BOROWSKI, Ludwig Ernst, Reinhold Bernhard JACHMANN y Ehregott Andreas WASIANSKI, *Kant intime*, trad. de J. Mistler, París, Grasset, 1985.

BRETON, André, *Nadja*, trad. de José Ignacio Velázquez, Madrid, Cátedra, 1997.

CHÉLINI, Jean y Henry BRANTHOMME, *Les Chemins de Dieu: Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, París, Hachette, 1995.

— (dirs.), *Les Pèlerinages dans le monde à travers le temps et l'espace*, París, Hachette, 2004.

DAVID-NEEL, Alexandra, *Místicos y magos del Tíbet*, trad. de Joseph M. Apfelbaume, Barcelona, RBA, 2002.

DEBORD, Guy, «Teoría de la deriva», en *Internacional Situacionista*, vol. I, trad. de Luis Navarro, Madrid, Traficantes de Sueños, 1999.

DELEURY, Guy, *Gandhi*, París, Pygmalion, 1997.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. de Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

DION DE PRUSA, *Discursos* I-XI, trad., introd. y notas de Gaspar Morocho, Madrid, Gredos, 1988.

DUPRONT, Alphonse, *Du sacré: croisades et pèlerinages, images et langages*, París, Gallimard, 1987.

— (dir.), *Saint-Jacques de Compostelle*, París, Brépols, 1985.

EMERSON, Ralph Waldo, *Naturaleza*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

ENGELMANN, Henri, *Las peregrinaciones*, versión de Tomás G. Larraya, Andorra, Casal y Vall, 1960.

EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, introd., trad. y notas de Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos, 1993.

FISCHER, Louis, *Gandhi*, trad. de León Mirlas, Barcelona, Ediciones B, 2004.

FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2010.

GANDHI, Mahatma, *Mis experiencias con la verdad*, trad. de Equipo Arkano, Barcelona, RBA, 2002.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce*, París, Vrin, 2000.

GUILLAUMONT, Antoine, *Aux origines du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellefontaine, 1979.

JANZ, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche*, versión de Jacobo Muñoz, Madrid, Alianza Editorial, 1981-1985 (incluye «Infancia y juventud», «Los diez años de Basilea (1869-1879)» y «Los diez años del filósofo errante (primavera de 1879 hasta diciembre de 1888)».

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, intr., trad. y notas de Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993.

JOURDAN, Michel y Jacques VIGNE, *Marcher, méditer*, París, Albin Michel, 1994.

KANT, Immanuel, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, trad. y comentario de Juan Arana Cañedo-Argüelles, Berna/Frankfurt/Nueva York/París, 1988.

KEROUAC, Jack, *En la carretera*, trad. de Jesús Zulaika, Barcelona, Anagrama, 2014.

—, *Los vagabundos del Dharma*, trad. de Mariano Antolín, Barcelona, Anagrama, 2012.

La filocalia de la oración de Jesús, Salamanca, Sígueme, 2013.

LA BRUYÈRE, Jean, *Los caracteres o las costumbres de este siglo*, ed. y trad. de Ramón Andrés, Barcelona, Edhasa, 2004.

LAMOURE, Cristophe, *Petite Philosophie du marcheur*, París, Milan, 2007.

LE BRETON, David, *Elogio del caminar*, trad. de Hugo Castignani, Madrid, Siruela, 2011.

LEFRÈRE, Jean-Jacques, *Arthur Rimbaud*, París, Fayard, 2001.

Le Goût de la marche, antología de textos a cargo de J. Barozzi, París, Mercure de France, 2008.

Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages, Léonce Paquet, París, Le Livre de Poche, 1992.

Libro de la peregrinación del Códice Calixtino, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1971.

LÓPEZ ALSINA, Fernando y Pablo CAUCCI VON SAUCKEN, *El mundo de las peregrinaciones: Roma, Santiago, Jerusalén*, Barcelona, Lunwerg, 2000.

MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos completos*, Trad. de Álvaro Muñoz Robledano y Almudena Montojo Micó, Madrid, Cátedra, 2003.

NEHRU, Jawaharlal, *La Promesse tenue*, París, L'Harmattan, 1986

NERVAL, Gérard de, *Las hijas del fuego*, ed. de Fátima Gutiérrez, trad. de Susana Cantero, Madrid, Cátedra, 1990.

—, *Noches de octubre y Paseos y recuerdos*, Madrid, Calpe, 1923.

—, *Aurélia o El sueño y la vida*, trad. de María Teresa Mas, Valencia, Pre-textos, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich, *El origen de la tragedia*, introd. de Carlos García Gual, trad. de Eduardo Ovejero Mauri, Madrid, Espasa Calpe, 2007.

—, *La gaya ciencia*, trad. y prólogo de Charo Crego y Ger Groot, Madrid, Akal, 1988.

—, *El caso Wagner: Nietzsche contra Wagner*, trad. de José Luis Arántegui, Madrid, Siruela, 2002.

—, *Humano, demasiado humano*, trad. de Julio Loya, Madrid, Mestas Ediciones, 2002.

—, *Ecce Homo*, introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

—, *Así habló Zaratustra*, introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

—, *El paseante y su sombra*, trad. de José Luis Arántegui, Madrid, Siruela, 2003.

—, *Aurora*, trad. de Genoveva Dieterich, Barcelona, Debolsillo, 2009.

—, *Correspondencia III (enero 1875-diciembre 1879)*, trad., introd., notas y apéndices de Andrés Rubio; *Correspondencia IV (enero 1880-diciembre 1884)*, trad., introd. y notas de Marco Parmiggiani; *Correspondencia VI (octubre 1887-enero 1889)*, trad., introd. y notas de Joan B. Llinares, dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2012.

OURSEL, Raymond, *Les Pèlerins du Moyen âge: Les Hommes, les chemins, les santuaires*, París, Fayard, 1963.

PACCALET, Yves, *Le Bonheur en marchant*, París, J.-C. Lattès, 2000.

PAQUOT, Thierry, *Des corps urbains: sensibilities entre béton et bitume*, París, Autrement, 2006.

PAREL, Anthony J., «Introduction», *Gandhi: «Hind Swaraj» and Other Writings*, Cambridge University Press, 1997.

PAYNE, Robert, *Gandhi*, trad. de Jaime Piñeiro, Barcelona, Bruguera, 1976.

PÉGUY, Charles, *Les Tapisseries*, París, Gallimard, 1957.

PICHOIS, Claude y Michel BRIX, *Gérard de Nerval*, París, Fayard, 1995.

POËTE, Marcel, *Au jardin des Tuileries: l'art des jardins, la promenade publique*, París, A. Picard, 1924.

—, *La Promenade à Paris au* XVII *siècle*, París, Armand Colin, 1913.

PROUST, Marcel, *Por el camino de Swann*, trad. de Pedro Salinas, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

QUINCEY, Thomas de, *Los últimos días de Emmanuel Kant*, trad. de José Rafael Hernández Arias, Madrid, Valdemar, 2004.

RAMDAS, Swami, *Carnets de pèlerinage*, trad. de J. Herbert, París, Albin Michel, 1953.

Relatos de un peregrino ruso, trad. de Victòria Izquierdo, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

RIMBAUD, Arthur, *Oeuvres complètes*, P. Brunel ed., París, LGF, 1999.

—, *Obra poética completa*, trad. de Miguel Casado y Eduardo Moga, Barcelona, DVD, 2007.

RIMBAUD, Isabelle, *Reliques*, París, Mercure de France, 1922.

ROUD, Gustave, «Petit traité de la marche en plaine», en *Essai pour un paradis*, Lausana, L'Âge d'Homme, 1983.

ROUSSEAU, Jean Jacques, *Las confesiones*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

—, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

—, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. de Fito Rodríguez, Madrid, Delta, 2013.

SANSOT, Pierre, *Del buen uso de la lentitud*, trad. de Mercedes Corral y Jean-Michel Pikias, Barcelona, Tusquets, 1999.

SCHELLE, Karl Gottlob, *El arte de pasear*, trad. de Isabel Hernández, Madrid, Díaz & Pons, 2013.

SIGAL, Pierre-André, *Les marcheurs de Dieu*, París, Armand Colin, 1974.

SNYDER, Gary, *La mente salvaje: poemas y ensayos*, trad. de Nacho Fernández, Madrid, Árdora, 2000.

SOLNIT, Rebecca, *Wanderlust: The History of Walking*, Nueva York, Viking, 2000.

STEVENSON, Robert Louis, «Walking Tours», en *Virginibus Puerisque and Other Papers*, Nueva York, Scribner's, 1912.

—, *Viajes con una burra*, trad. de Alejandro Pareja, Madrid, Maeva, 1998.

TESSON, Sylvain, *Éloge de l'énergie vagabonde*, París, Pocket, 2006.

—, *Petit Traité sur l'immensité du monde*, París, Pocket, 2008.

THOREAU, Henry David, *Walden*, trad. de Marcos Nava García, Madrid, Errata Naturae, 2013.

—, *El diario (1837-1861)*, trad. de Ernesto Estrella, Madrid, Capitán Swing, 2013.

—, *Cartas a un buscador de sí mismo*, trad. de Antonio García Maldonado, Madrid, Errata Naturae, 2012.

—, *Desobediencia civil y otros escritos*, introd. y notas de Juan José Coy, trad. de María Eugenia Díaz, Madrid, Alianza Editorial, 2010 (incluye «Una vida sin principios», «Desobediencia civil», «La esclavitud en Massachusetts» y «Apología del capitán John Brown»).

—, *Caminar*, trad. de Javier Aguirre Sánchez, Cádiz, Hurqualya, 2008.

—, *Una vida sin principios*, trad. de María Eugenia Díaz, León, Universidad de León, 1995.

—, *Escritos sobre la vida civilizada*, ed. de Antonio Lastra, trad. de Antonio Fernández Díez y José María Jiménez Caballero, Oviedo, In Itinere, 2012 (incluye «El paraíso [para ser] recuperado»).

—, *Pasear*, trad. de Silvia Komet, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1999.

TOEPFFER, Rodolphe, *Voyages en zigzag*, París, Hoëbeke, 1996.

Touch the Earth: A Self-Portrait of Indian Existence (antología de textos a cargo de T. C. McLuhan), Nueva York, Outerbridge & Dienstfrey, 1971.

TROUSSON, Raymond, *Jean-Jacques Rousseau: gracia y desgracia de una conciencia*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

TUKARAM, *Psaumes du pèlerin*, trad. de G.-A. Deleury, París, Gallimard, 1973.

VIEUCHANGE, Michel, *Smara Carnets de route*, París, Payot, 1998.

WORDSWORTH, William, *Preludio*, trad. de Antonio Resines, Barcelona, Orbis Fabbri, 1998.

Zhuang Zi: maestro Chuang Tse, introd., trad. y notas de Iñaki Preciado, Barcelona, Kairós, 2007.

ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India*, trad. de J. A. Vázquez, Madrid, Sexto Piso, 2010.

AGRADECIMIENTO

Gracias a Benoît Chantre, que puso este libro «en marcha» y lo acompañó hasta su término…



FRÉDÉRIC GROS es profesor de Filosofía en la Universidad Paris-XII. Ha trabajado ampliamente en la historia de la psiquiatría (*Création et folie*), la filosofía de la pena (*Et ce sera justice*) y el pensamiento occidental de la guerra (*Etats de violence*). Fue también el editor de las últimas lecciones de Foucault en el Collège de France.

NOTAS

[1] Jack Kerouac, *Los vagabundos del Dharma*. <<

[2] Friedrich Nietzsche, «Por qué soy tan inteligente», *Ecce Homo*. <<

[3] Carta a Cósima Wagner, Turín, 3 de enero de 1889. <<

[4] Carta a Franz Overbeck, Rosenlaui, 28 de agosto de 1877. <<

[5] Carta a su madre (Franzisca Nietzsche), St. Moritz, principios de julio de 1879. <<

[6] F. Nietzsche, *El paseante y su sombra*, § 338. <<

[7] Carta a Heinrich Köselitz, Naumburgo, 5 de octubre de 1879. <<

[8] Carta a su madre, Niza, 20 de marzo de 1888. <<

[9] Carta a su hermana Elisabeth Nietzsche, Menton, antes del 15 de noviembre de 1884. <<

[10] Carta a Franzisca y Elisabeth Nietzsche, Génova, 8 de enero de 1881. <<

[11] Carta a Heinrich Köselitz, Sils-Maria, 14 de agosto de 1881. <<

[12] Carta a Heinrich Köselitz, Marienbad, 18 de julio de 1880. <<

[13] F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 366. <<

[14] *Ibid.* <<

[15] *Ibid.* <<

[16] *Ibid.*, prólogo, § 59. <<

[17] F. Nietzsche, «Segunda canción del baile», *Así habló Zaratustra*. <<

[18] F. Nietzsche, «Donde planteo objeciones», *El caso Wagner*. <<

[19] F. Nietzsche, «El caminante», *Así habló Zaratustra*. <<

[20] F. Nietzsche, «Así habló Zaratustra», *Ecce Homo*. <<

[21] Carta a Carl von Gersdorff, Steinabad, 21 de junio de 1875. <<

[22] Carta a Franz Overbeck, Sils-Maria, 14 de septiembre de 1884. <<

[23] Carta a Heinrich Köselitz, Turín, 7 de abril de 1888. <<

[24] Carta a Franz Overbeck, Sils-Maria, 4 de julio de 1888. <<

[25] Carta a Jacob Burckhardt, Turín, 6 de enero de 1889. <<

[26] Carta a Georg Brandes, Turín, 4 de enero de 1889. <<

[27] Carta a Malwida von Meysenbug, 1884, citada en Charles Andler, *La maturité de Nietzsche*. <<

(RIMBAUD)

[28] Carta de Arthur Rimbaud a su familia, Adén, 5 de mayo de 1884 [la traducción de la correspondencia citada en este capítulo es de Julia Escobar, y está publicada en Gonzalo Armero y Lola Martínez de Albornoz, *Vida y hechos de Arthur Rimbaud*, núm. 44 de *Poesía. Revista Ilustrada de Información Poética*, Madrid, TF Editores, 2000]. <<

[29] Carta a Paul Demeny, Charleville, agosto de 1871. <<

[30] A. Rimbaud, «Mala sangre», *Una temporada en el infierno*. <<

[31] A. Rimbaud, «En la taberna verde». <<

[32] A. Rimbaud, «Mi bohemia». <<

[33] A. Rimbaud, «En la taberna verde». <<

[34] A. Rimbaud, «Mi bohemia». <<

[35] Carta, perdida, de Paul Verlaine, septiembre de 1871. <<

[36] Carta a su familia, Adén, 22 de octubre de 1885. <<

[37] Carta de Ugo Ferrandi a Ottone Schanzer, Novare, 7 de agosto de 1923.
<<

[38] Carta a su familia, Adén, 18 de noviembre de 1885. <<

[39] Carta al director de *Le Bosphore égyptien*, El Cairo, 20 de agosto de 1887. <<

[40] Carta a Georges Izambard, Charleville, 2 de noviembre de 1870. <<

[41] A. Rimbaud, «Democracia», *Iluminaciones*. <<

[42] A. Rimbaud, «Mala sangre», *Una temporada en el infierno*. <<

[43] A. Rimbaud, «Democracia», *Iluminaciones*. <<

[44] Carta a su madre desde Harar. <<

[45] Carta a su hermana Isabelle, Marsella, 15 de julio de 1891. <<

[46] Carta a su madre, Adén, 30 de abril de 1891. <<

[47] Carta a su madre y a su hermana Isabelle, Marsella, [21 de mayo de 1891]. <<

[48] Carta a su hermana Isabelle, Marsella, 17 de junio de 1891. <<

[49] Carta a su hermana Isabelle, Marsella, 2 de julio de 1891. <<

[50] Carta a su hermana Isabelle, Marsella, 15 de julio de 1891. <<

[51] A. Rimbaud, «Los cuervos». <<

[52] Carta al doctor Beaudier, médico de Attigny, Marsella, hospital de la Concepción, 3 de septiembre de 1891. <<

[53] Carta de Isabelle Rimbaud a su madre, Marsella, 22 de septiembre de 1891. <<

[54] Carta de Isabelle Rimbaud a su madre, [Marsella], 4 de octubre de 1891.
<<

[55] Carta a su hermana Isabelle, Marsella, 10 de julio de 1891. <<

[56] Publicadas en la editorial Mercure de France con el título de *Reliques*. <<

[57] Carta de Isabelle Rimbaud a su madre, [Marsella], 28 de octubre de 1891. <<

[58] *Ibid.* <<

[59] A. Rimbaud, «Los cuervos». <<

[60] A. Rimbaud, «Mala sangre», *Una temporada en el infierno*. <<

[61] Robert Louis Stevenson, «Walking Tours», en *Virginibus Puerisque and Other Papers*. <<

[62] Henry David Thoreau, *Walden*. <<

[63] H. D. Thoreau, *El diario (1837-1861)*. <<

[64] R. L. Stevenson, *Viajes con una burra*. <<

[65] H. D. Thoreau, *El diario (1837-1861)*. <<

(ROUSSEAU)

[66] Jean-Jacques Rousseau, «Mi retrato», *Las ensoñaciones del paseante solitario*. <<

[67] J.-J. Rousseau, *Las confesiones*, libro II. <<

[68] *Ibid.* <<

[69] J.-J. Rousseau, *Las confesiones*, libro IV. <<

[70] *Ibid.* <<

[71] J.-J. Rousseau, *Las confesiones*, libro VIII. <<

[72] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. <<

[73] *Ibid*. <<

[74] *Ibid.* <<

[75] J.-J. Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario* (quinto paseo). <<

[76] J.-J. Rousseau, *Las confesiones*, libro IV. <<

[77] Ralph Waldo Emerson, *Naturaleza*. <<
(THOREAU)

[78] Henry David Thoreau, *Walden*. <<

[79] H. D. Thoreau, *El diario (1837-1861)*. <<

[80] *Ibid.* <<

[81] H. D. Thoreau, *Walden*. <<

[82] H. D. Thoreau, *El diario (1837-1861)*. <<

[83] H. D. Thoreau, *Walden*. <<

[84] *Ibid.* <<

[85] *Ibid.* <<

[86] *Ibid.* <<

[87] *Ibid.* <<

[88] H. D. Thoreau, *Caminar*. <<

[89] *Ibid.* <<

[90] H. D. Thoreau, *Walden*. <<

[91] H. D. Thoreau, *Correspondance*. <<

[92] H. D. Thoreau, «Un paseo de invierno», en *Pasear*. <<

[93] Palabras del jefe Luther Standing Bear (Oso Erguido), citado en *Touch the Earth: A Self-Portrait of Indian Existence*. <<

[94] Mc 10, 21. Las citas bíblicas provienen todas de la Biblia de Jerusalén. <<

[95] Gn 12, 1. <<

[96] Lama Anagarika Govinda, *El camino de las nubes blancas*. <<

[97] Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* (I, 1, 10). <<

[98] Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, III, 27.
<<

[99] *Ibid.*, v, 2. <<

[100] El término «cínico» proviene del griego *kunos*, «perro». Designa a un personaje cuyo modo de vida era muy rudo, que se pasaba el tiempo injuriando a la multitud y denunciando la hipocresía del mundo. Estamos muy lejos del sentido actual de «cinismo», que significa más bien sacar el mayor provecho de un sistema, desdeñando los valores más elementales. <<

[101] Diógenes Laercio, *Vidas…*, VI, 22-23. <<

[102] *Ibid.*, VI, 44. <<

[103] Dion de Prusa, «Diógenes o De la virtud», en *Discursos* I-XI (discurso VIII, § 27); Diógenes Laercio, *Vidas…*, VI, 69. <<

[104] *Ibid.*, VI, 46. <<

[105] *Ibid.*, VI, 23. <<

[106] *Ibid.*, VI, 58. <<

[107] *Ibid.*, VI, 96. <<

[108] *Ibid.*, VI, 37. <<

[109] Dion de Prusa, «De la realeza IV», en *Discursos* I-XI. <<

[110] Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, III, XXII, 47-48. <<

[111] Como en el poema de Rimbaud «En la taberna verde» («Satisfecho, estiré las piernas por debajo de la mesa…»). <<

(NERVAL)

[112] Gérard de Nerval, *Las hijas del fuego*, «Angélique», décima carta. <<

[113] *Ibid.*, undécima carta. <<

[114] G. de Nerval, *Aurélia*. <<

(KANT)

[115] Immanuel Kant, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. <<

[116] Rodolphe Toepffer, *Voyages en zigzag*. <<

[117] Michel Vieuchange, *Smara Carnets de route*. <<

[118] Marcel Proust, *Por el camino de Swann*. <<

[119] Pierre Corneille, *La comédie des Tuileries*. <<

[120] *Arlequin aux Tuileries* (sátira anónima de 1700). <<

[121] Jean de La Bruyère, *Los caracteres o las costumbres de este siglo*. <<

[122] *Les promenades de Paris*, comedia en tres actos representada por primera vez por los comediantes del rey en 1695. <<

[123] *Ibid.* <<

[124] «Llamo *petit-maistre* al que habla para no decir nada, un pozo de pobreza y de melindres», *Satyre nouvelle sur les promenades du Cours de la Reine, des Tuilleries et de la Porte Saint-Bernard*. <<

[125] La Bruyère pinta de este un buen retrato: «Es un hombre nacido para ir y venir. Conoce los rumores comunes, las habladurías de la ciudad; no hace nada, dice o escucha lo que hacen los demás». <<

[126] *Les Promenades de Paris, op. cit*. <<

[127] *Zhuang Zi: maestro Chuang Tse*. <<

[128] H. D. Thoreau, *Walden*. <<

[129] La distinción aquí entre lo necesario y lo elemental no coincide con la que hicimos a propósito de los cínicos. Para estos se trataba de manejar por separado esas dos nociones y sobre todo de mostrar cómo cada una rompía con las dualidades clásicas (la apariencia y la esencia, lo útil y lo fútil). Pero aquí se trata esta vez de concebir lo elemental como la superación de lo necesario y de lo útil. <<

(GANDHI)

[130] Como veremos más adelante, esta expresión, que puede traducirse por «fuerza de la verdad», designa una acción colectiva llevada a cabo con determinación y rechazando de antemano toda violencia. <<

[131] Este término designa estructuras comunitarias, organizadas en torno a reglas y principios fieles a su pensamiento, que Gandhi fundó y en las que trabajaba y formaba a sus discípulos. <<

[132] Canción patriótica bengalí compuesta por Rabindranath Tagore en 1905. <<

[133] Jawaharlal Nehru, *La Promesse tenue*. <<

[134] Michel de Montaigne, *Ensayos completos*, libro III, cap. III («De los tres comercios»). <<

[135] William Wordsworth, *Preludio*, libro IV, vv. 385-389. <<

[136] Charles Péguy, *La Tapisserie de Notre-Dame* (1913). <<

[137] Esta respiración tiene también un valor metafísico, pues la inspiración significa la unificación de las facultades, y la espiración, una necesaria remisión. <<

[138] Anónimo, *Relatos de un peregrino ruso*, primer relato. <<

NOTAS DE LA TRADUCTORA

[1] El término «zutistas», del francés *zutiques*, designa a los miembros de Le Cercle Zutique, un grupo de poetas franceses entre los que se incluían Rimbaud y Verlaine, que se reunían en 1871 en el Hôtel des Étrangers, en París, para hablar, beber, fumar y escribir poemas festivos en el álbum del club en los que se burlaban de los poetas parnasianos. *Zut* es una interjección que significa «caramba» o «mecachis». *(N. de la t.)* <<

[2] *Daromphe* es una deformación despectiva de la palabra *daronne*, que significa «dueña, doña, señora», con la que Rimbaud se refería a su madre. *(N. de la t.)* <<